شرح منار الأنوار

في أصول الفقه

للمولى عبد اللطيف الشهير بابن الملك

وبهامشه

شرح الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

المعروف بابن العيني

وهو شرح ممزوج وجيز

ومؤلف المنار هو الإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد

المعروف بحافظ الدين النسفي الحنفي صاحب الكنز في الفروع

المتوفى ٧١٠ هـ

هذه الطبعة مصورة عن نسخة المطبعة النفيسة العثمانية

لا زال شرفها إلى يوم القيامة

سنة ١٣٠٨ هـ

منشورات

محمد علي بيضون

لنشر كتب السنة والجماعة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

تشرحه شرحا على طريقة الحل * مختصرا مقاصد المتن حل * (٦)
حاويا على عوائدها البديعة * خاويا عن زوائدها البشيعة * وعلى
لطائف فوائد جيدة جديدة * وشرائف فرائد سيدة سديدة * فقلت
لهم انى * وهن العظم منى * ووهنت الطبيعة والقوى * وفاحت
القطعية والجوى * وخبت ولازبنى عدة العلل * ووجبت وقاربنى
عدة الاجل * مع انكدار اوانى بفقد مال وخول * وانتشار
جنانى من نائبات وحول * والعلم حال حاله الى القحول وبطل * والجهل
جال جاهه الى الفحول ونطل * فاين الصفا هيهات ايفاع الامل * (٧)
فاعادوا الالحاح على ثانيا * وعنان الاقتراح الى ثانيا * فنظرت لو كرر
الاعتذار والالتماس * لوصل الى ضرب اخماس باسداس * (٨) فلاح لى
ان ليس فيه فلاح * سوى اسعاف حاجتهم والانجاح * فايقهت كلامهم *
وشرعت مرامهم * متوكلا على ربى الوهاب * انه ملهم الصواب * نعم المرجع
والمآب * (الحمد لله الذى هدانا) اى دلنا وقيل معناه خلق الهداية فينا وهى
الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام
الرازى فى التفسير الكبير الهداية هى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اوصل
اليه بالفعل اولا فانها مستعملة فى كلا المعنيين كما فى قوله تعالى (انك لا تهدى
من احببت ولكن الله يهدى من يشاء) وقوله تعالى (واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى) لكن الاستعمال فى معنى الدلالة الموصلة اكثر
ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء * استدل
الزمخشرى فى الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليها
الرازى ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها (٩) لم ار
فى ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى (الى الصراط المستقيم)
وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال
لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية
استفادتها (والصلاة على من اختص بالخلق) وهو ملكة تصدر بها

واحسن فى الجنة مثواه * كتابا لم يرمثله فى الاصول * وما كتب عليه من الشروح
غاية المسؤل * اردت
ان الخص عليه شرحا
سالكا طريق الاختصار
* ومقتصرا على ايسر
شيء يمكن عليه الاقتصار
* ليغنى حمله فى الاسفار
* عن كثرة الاسفار *
ويعين بايجاز الفاظه على
سرعة الاختصار *
فشرعت فيه وبالله
استعين * نعم المولى ونعم
المعين * (الحمد لله الذى
هدانا) اى دلنا وقيل
خلق الهداية فينا (الى
الصراط المستقيم) هو
الشريعة النبوية
(والصلاة) هى من الله
تعالى الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار
ومن المؤمنين الدعاء
(على من اختص بالخلق)
هو ملكة يصدر بها عن
النفس افعال بسهولة
من غير سبق روية

(٦) اى فقط (٧) قوله
ايفاع الامل منادى
حذف منه حرف النداء
والايفاع جمع واحده
اليفع بالتحريك ومعناه
الغلام المترعرع المتقارب حد عشرين اه (مصححه) (٨) اى الى المكر والخديعة (٩) دفعه (نسخه)

(العظيم) وصف به اقتفاء بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولذا لم يذكر اسمه (وعلى آله) هم من جهة النسب اولاد علىّ وجعفر وعقيل والعباس ومن جهة الدين كل مؤمن تقىّ (الذين قاموا بنصرة الدين القويم) هو وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات (اعلم) كلمة تذكر فى ابتداء الكلام تنبيها على ان مابعده مما يجب الاصغاء اليه (ان اصول الشرع) الاصل ما يبتنى عليه غيره والشرع الاظهار اما بمعنى الفاعل او المفعول او اسم لهذا الدين وعبر به دون الفقه ليعم الكلام وفيه بحث فالاولى بمعنى المشروع ليرادف الفقه وهو علم باحوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية على وجه كلى

عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية (العظيم) وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى (وانك لعلى خلق عظيم) واشارة الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضى الله عنها كان خلق النبى عليه السلام القرآن يعنى تأدب بآداب القرآن قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اى احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى فى معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوى وهو عليه الصلاة والسلام كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام (صل من قطعك واعف عمن ظلمك وأحسن الى من اساء اليك) ومامر النبى عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها (وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) اى المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق قال الله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا) فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظى وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوى بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وماشانه ذلك لايكون متواطئا* الدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات* احترز بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوى العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان (٢) وبقوله باختيارهم عن والاضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات (٣) وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع الالهى بذاته سائق لانه ماوضع الا لذلك * والخير حصول الشئ لما من شانه ان يكون حاصلا له اى يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتبارى فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر (٤) خير (اعلم ان اصول الشرع) ذكر اعلم تنبيها على ان مابعده مما يجب الاصغاء اليه كما فى قوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) كل مفهوم مركب لابد من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه وهذا القيد

(٢) كالذهاب الى المرعى عند الصباح والرجوع عنه عند العشاء اه (٣) من الجوع والعطش والخوف والغضب اه (٤) اى مختار من آثرت كذا على كذا (عزمى زاده) قوله يبتنى بصيغة المجهول فانه متعد ولم يتنبه له الشارح فيما يأتى اه (لابد) (مصححه)

لابد منه اذرب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع مايبتنى على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) اى بين واظهر * قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اى الشارع وهو الله تعالى اوالرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء و يكون الاضافة لتعظيم المضاف اوالمفعول فيكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما فى قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان * والاظهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد عليه السلام كما يقال شريعة محمد عليه السلام وفى صحاح الجوهرى الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين * وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافاد الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا * ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعانى الفقهيه بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لايصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلابد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ﴿ ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة ﴾ قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه وعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما ﴿ والاصل الرابع القياس ﴾ انما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلى مثال الاستنباط اى الاستخراج من النص قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فان حرمة القربان

(ثلثة) التنوين بدل اشياء (الكتاب) قدم لاصالته من كل وجه (والسنة) عقب بها الكتاب لتوقف حجيتها عليه (واجماع الامة) اخره عنهما لتوقف حجيته عليهما (والاصل الرابع القياس) المستنبط منها افرد بالذكر لانها اصول للكلام والفقه وهو للفقه او للاشارة الى انحطاطه عنها لانه فرع بالنسبة اليها وبيان الانحصار ان ما هو حجة فى حقنا ان كان من الله فالكتاب والا فذلك الغير اما من الرسول فالسنة والا فان اتفقت الآراء فالاجماع والا فالقياس

معلولة بعلة الاذى وهو موجود فى اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام (الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم) فاذا عرفنا علية الطواف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا فى الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطأ الحلال لان العلة هى الجزئية وهى موجودة فى الزنا * فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس * قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه وفرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعى بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها * فان قلت الآية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعى والقياس بعلة منصوصة قطعى * قلنا الاصل فى الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس * فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغى ان يفرد ذكرها * قلنا ذلك فى اخبار الآحاد وانما الكلام فى السنة وهى تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما فى الاشياء الستة (٧) فان قلت على هذا ينبغى ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعى والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله * قلنا اشتراط المستند فى الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطى واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحرى وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول فى الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد صارت

(٧) المذكورة فى حديث الربا وهى الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح فان الربا كان خاصا بتفسيره عليه السلام ثم عم فى كل مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر والجنس كما يجئ فى محله اه من حاشية عزمى زاده (كتبه المصحح)

شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله عليه السلام (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) ووجه الحصر على الاربعة ان ماهو الحجة في حقنا ان كان من الله تعالى فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء ﴿اما الكتاب﴾ اللام فيه للعهد وهو ماسبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب الا انه غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه ﴿فالقرآن﴾ وهو في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروّ على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروّ على ماتوهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح ﴿المنزل على الرسول﴾ صفة كاشفة للقرآن اى على رسولنا اللام فيه بدل من الاضافة او للعهد لكونه عليه السلام معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن ﴿المكتوب في المصاحف﴾ وهو ماجمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج مانسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله) اى على تقدير الاحصان * فان قلت ان اردت من المصحف ماقلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على تصور القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج مانسخت تلاوته فلايطرد التعريف * قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه

(اما الكتاب) اللام للعهد الذكري وهو اسم للمكتوب غلب على كتاب الله تعالى (فالقرآن) وهو مصدر كالغفران اريد به المقروّ فيتناول المنزل وغيره (المنزل) خرج غيره (على الرسول عليه السلام) خرج المنزل على سائر الانبياء (المكتوب في المصاحف) خرج مانسخت تلاوته وبقيت احكامه (المنقول عنه نقلا متواترا) خرج المنقول بالآحاد كقراءة ابيّ فعدة من ايام اخر متتابعات وانه مكتوب في مصحفه

ويتدارسونه والقرآن بمفهومه العامى موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور * فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية * قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعى والدليل عليه انما هو آية او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ القرآن فى عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلى يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة بهما وهى كونه منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض بكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن مفهوم شخصى فى العرف العام وهو الذى قسم الى سور وآيات ومفهوم كلى فى عرفهم الخاص وهو دليل الفقه (المنقول عنه عليه السلام نقلا متواترا) وهو ما امتنع فيه تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابىّ بن كعب رضى الله تعالى عنه (فعدة من ايام اخر متتابعات) لانها ثابتة بطريق الآحاد * فان قلت قراءته خرجت بقوله فى المصاحف لان قراءته مكتوبة فى مصحفه لا فى المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه * قلنا الالف واللام فى الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله فى المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله فى المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم (بلا شبهة) احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه (فاقطعوا ايمانهما) هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تأكيدا ومما يورد على التعريف التسمية فى اوائل السور (٤) فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ماهو المشهور من مذهب ابى حنيفة رحمه الله لانه لم يكفر

(بلا شبهة) خرج ما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه مما نقل بطريق الشهرة فان المشهور آحاد الاصل متواتر الفرع حتى قيل انه احد قسمى المتواتر

(٤) قيد به فان البسملة الواقعة فى سورة النمل لم يشك فى قرآنيتها احد انما الخلاف فى التى فى اوائل السور واستوفاه المولى ابو السعود فى تفسيره وانا ترجمت ماذكره فيما كتبته على هذا المتن والله سبحانه هو الموفق (مصححه)

(منكرها)

منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ماهو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة فى كونها قرآنا ولم يجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف فى كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت لقصد التيمن كجواز قراءة (الحمد لله رب العالمين) عند قصد الشكر لا التلاوة (وهو اسم للنظم والمعنى) وفى ذكر النظم دون اللفظ الذى هو الرمى لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلى فى السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ فى تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص وغيره مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا فى شرحى المنار افاضة الانوار وجامع الاسرار * ولقائل ان يقول المصنف قال اوّلا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرّف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلا منا فى المكتوب فى المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى (٥) ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر فى القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيامة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابى حنيفة (٦) ولهذا جوّز القراءة بالفارسية فى الصلاة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى (٧) الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلاة (٨) واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه فى حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب (٩) والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة

(وهو) اى القرآن (اسم للنظم والمعنى) جميعا عند الجمهور غير ان النظم لم يجعل لازما فى حق جواز الصلاة خاصة اما مطلقا او عند العجز والمراد بالنظم العبارات التى يشتمل عليها المصاحف وبالمعنى ما يدل عليه العبارات

(٥) قوله ولم يرد به ابتداء كلام ولا تعلق له بما قبله (عزمى زاده)

(٦) قوله وهو مذهب ابى حنيفة هو ايضا داخل فى الزعم اه (عزمى زاده)

(٧) يعنى عند الامام ابى حنيفة ايضا اه (عزمى زاده)

(٨) اى فى حالتى العجز والاختيار (عزمى زاده)

(٩) والمناجاة تحصل بالمعانى والضمير فى لانها للصلاة (عزمى زاده)

محمد عليه السلام الثابتة به الا (بمعرفة اقسامهما) اى اقسام النظم والمعنى (وذلك) اى المذكور وهو اقسامهما (اربعة) وكل قسم منها اربعة ايضا لان المفهوم من النظم اما راجع الى النظم فقط او الى غيره والاول هو الاول والثانى اما راجع الى تصرف المتكلم او السامع والاول اما تصرفه تصرف بيان اى القاء معنى الى السامع او غير ذلك والاول هو الثانى والثانى هو الثالث وما يرجع الى السامع هو الرابع (الاول فى وجوه النظم) وجه الشئ طريقه وقدم النظم لان التصرف فى اللفظ مقدم عليه فى المعنى طبعا فقدم وضعا (صيغة ولغة) قيل لكل لفظ معنى لغوى وهو مايفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغى وهو مايفهم من هيئته اى حركاته وسكناته فالمفهوم من حروف ضرب نفس الضرب ومن هيئته وقوع الفعل فى الزمن الماضى وقيل الاظهر الترادف وفيه نظر (٤) وكذا غير منزلة وغير منقولة نقلا متواترا اه (عزمى زاده)

فى المصاحف (٤) اوجواز الصلاة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى ﴿وانماتعرف احكام الشرع﴾ اى الاحكام الثابتة فى الشرع المتعلقة بالقرآن احترزبه عن القصص والامثال والمواعظ الواردة فى القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما ﴿بمعرفة اقسامهما﴾ اى اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط ﴿وذلك﴾ اى اقسامهما على تأويل المذكور ﴿اربعة﴾ وكل قسم منها اربعة ايضا واقسام كلها مذكورة فى المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله فى معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثانى وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثانى فهو القسم الرابع لانه لايقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص ﴿الاول فى وجوه النظم﴾ قيل وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اى فى اعتبارات النظم ﴿صيغة ولغة﴾ فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة فى ذكرها وكان ينبغى ان يقول فى وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة وغيرهما* قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه فى وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا) الاسراء هو الا ذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الا ذهاب اوهو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلاة والزكاة

(وهى اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤوّل) لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص اولا كثر فان شمل الكل فعام والافمشترك ان لم يترجح واحد بالرأى وان ترجح فمؤوّل (والثانى

فى وجوه البيان بذلك النظم) اى كيف يظهر المعنى بالنظم جليا او خفيا والجلى مسوق اولا محتمل للتخصيص والمجاز اولا محتمل للنسخ اولا والخفى على هذا (وهى اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم) لان معناه اما ظاهر اولا فان ظهر فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان الظهور بمجرد الصيغة فالظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فالمفسر والا فالمحكم (ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه) لانه ان خفى معناه فخفاؤه اما لغير الصيغة اونفسها والاول الخفى والثانى ان امكن ادراكه بالتأمل فالمشكل والا فان كان البيان مرجوا فالمجمل والا فالمتشابه (والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية) لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فصريح والا فكناية

ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالهما فى المعانى الشرعية مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل فى وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع (وهى اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤوّل) لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد اواكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد فهو الخاص اوعلى الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثانى فان ترجح البعض على الباقى فهو المؤوّل والا فهو المشترك (والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهى اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم) لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم (ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه) لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة اونفسها فالاول الخفى والثانى ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه فان قيل اقسام المقابل لاتخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان اوداخلة فان كان الثانى لزم ان يقال الثانى فى وجوه البيان وهى ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل داخلا فى الاقسام الاربعة (والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكنايه) لانه ان استعمل فى موضعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال

فهو الصريح و الافهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى (والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد) بذلك النظم (وهى اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه) لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والافان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوى فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة وسيجئ بيانها والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل فى قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع فى افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول (وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس) على حذف المضاف اى معرفة قسم خامس (يشمل الكل) اى الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعانى والاحكام وضرب العشرين فى الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة فى الخارج بل انما هى اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثانى وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون فى الحقيقة تقسيمات لاقسيمات (وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها) اى مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا وقس عليه سائر اسماء الاقسام (وترتيبها) اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر (ومعانيها) اراد بها مايفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا (واحكامها) من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه * فان قلت الاقسام الاربعة لاشك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك

(والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهى اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه) لان المستدل اما باللفظ او بالمعنى فالاول ان كان مسوقا فالعبارة والا فالاشارة والثانى ان كان مفهوما لغة فالدلالة والا فان كان مفهوما شرعا فالاقتضاء والا فالمتمسكات الفاسدة وسيجئ والاولى فى الكل الاستقراء (وبعد معرفة هذه الاقسام) الاربعة المنقسمة الى عشرين (قسم خامس يشمل الكل وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها) اى مواضع اشتقاقها كالخاص مأخوذ من اختص بكذا (وترتيبها) فيعرف الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض (ومعانيها) فيعرف المفهوم من العبارة لغويا كان او شرعيا (واحكامها) اى كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فبلغت الثمانين

قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام على الابعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون مقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص (اماالخاص فكل لفظ) وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع اوبالعقل (وضع لمعنى واحد) خرج به مالم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر (معلوم) خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لاحاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى فى اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعانى بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لابنا فيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون كافرة او مؤمنة (على الانفراد) صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد * فان قلت كلمة كل مستنكرة فى التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة * قلنا لااستبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد لاللحقائق ولهذا عرّف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة (وهو اما ان يكون خصوص الجنس اوخصوص النوع اوخصوص العين كانسان ورجل وزيد) لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة

(اماالخاص فكل لفظ) وهو كالجنس (وضع لمعنى واحد) خرج المهملات وما كان دلالته بالطبع (معلوم) خرج المشترك (على الانفراد) خرج العام (وهو) اى الخاص (اماان يكون خصوص الجنس) ان كان اللفظ مشتملا على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع (اوخصوص النوع) ان كان مشتملا على كثيرين متفقين فى الحكم (اوخصوص العين) ان كان له معنى واحد حقيقة (كالانسان) مثال الجنس الخاص فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت (ورجل) للنوع الخاص (وزيد) للعين الخاص وهذا فقهى لامنطقى

لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كالرجل* فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين فى الحكم كالمجنون وغيره * قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وماذكرتم من العوارض واللفظ الذى له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم (٣) من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى * قلنا انما قدم الكلى لانه جزء الجزئى ولاشك فى تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب ﴿ وحكمه ﴾ اى الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة ﴿ ان يتناول المخصوص قطعا ﴾ تمييز اى قاطعا ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه * فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز* قلت الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولايمنع القطع الاترى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلا لايلام ﴿ ولايحتمل البيان ﴾ اى بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير * فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاىّ فائدة فى ذكره * قلت القول الاول لبيان المذهب والثانى لنفى زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوّزوا الزيادة عليه بخبر الواحد ﴿ لكونه بينا ﴾ لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهى لازمته واثبات الثابت اونفى المنفى محال* لايقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا فى نفسه ﴿ فلا يجوز ﴾ هذا تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان ﴿ الحاق التعديل ﴾ اى الطمانينة فى الركوع والسجود والاستواء فى القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل (قم فصل فانك لم تصل) بيانا ﴿ بامر الركوع والسجود ﴾ وهو قوله تعالى (واركعوا واسجدوا) ﴿ على سبيل الفرض ﴾ كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعى لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولايحتمل البيان

(وحكمه) اى الاثر الثابت به (ان يتناول المخصوص قطعا) اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه (ولا يحتمل البيان) اى بيان التفسير وهذا مع الاول يتلازمان لكن الاول لبيان المذهب والثانى لنفى قول البعض (لكونه بينا) فيؤدى الى تحصيل الحاصل واذا لم يحتمل البيان (فلا يجوز الحاق التعديل) وهو الطمانينة فى الركوع والسجود والاستواء فى القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام للاعرابى قم فصل فانك لم تصل (بامر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا (على سبيل الفرض) كما قال ابو يوسف والشافعى لانه خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء ووضع الجبهة على الارض لكن يلحق به واجبا ليكون عملا بالدليلين (٣) اى اسم الخاص اه (عزمى زاده)

ومن الحق التعديل به بجعله فرضا يكون زائدا (٩) على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز * فان قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوى لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعى وهو محتاج الى البيان * قلنا لا نسلم ان كل معنى شرعى يحتاج الى قيد زائد على اللغوى ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ عن دليل وقد تقدم هجرانه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله (وبطل شرط الولاء) بكسر الواو وهو ان يتتابع فى افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز (والترتيب) وهو شرط عند الشافعى لقوله عليه السلام (لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه) كلمة ثم للترتيب (والتسمية) وهو شرط عند مالك لقوله عليه السلام (لا وضوء لمن يسم الله تعالى) (والنية) وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة وهى شرط عند الشافعى لقوله عليه السلام (انما الاعمال بالنيات) (فى آية الوضوء) وهى قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم وايديكم) الآية لان قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم) خاصان معلوم معناهما وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل * فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها فى الوضوء كما اوجبتم التعديل فى الصلاة * قلنا لو قلنا بالوجوب فى مكمل الوضوء كما فى مكمل الصلاة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلاة تلزم بهما كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلاة وليس الكلام فيهما (٧) بل فى مكمليهما ومكملاهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة عن الصلاة غير ملزم فالوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعى الثبوت

(وبطل شرط الولاء) وهو ان يتتابع فى افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء كما قال مالك لمواظبته عليه السلام (والترتيب) وهو ان يراعى النسق المذكور فى الآية كما قال الشافعى لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كلمة ثم للترتيب (والتسمية) كما قال مالك واصحاب الظواهر لقوله عليه السلام لا صلاة لمن لم يسم الله (والنية) وهى ان يقصد استباحة الصلاة كما قال الشافعى لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات (فى آية الوضوء) وهى فاغسلوا وجوهكم الآية لان قوله فاغسلوا وامسحوا خاصان معلوم معناهما وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء

يكون زيادة على النص ونسخا (٧) بل فى حكمهما ومكملهما وكلاهما لا يلزمان (نسخه)

ظنى الدلالة كالآيات المؤولة وظنى الثبوت قطعى الدلالة كاخبار الآحاد التى مفهوماتهـا قطعية وظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتهـا ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثانى والثالث الوجوب و بالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابى (قم فصل فانك لم تصل) والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب فى العبادات والوضوء ليس بعبادة (٢) وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفى الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبى عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عليه السلام نسى مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه (والطهارة) اى بطل شرط الطهارة (فى آية الطواف) وهى قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اى القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعى الطهارة شرط فى طواف الزيارة لقوله عليه السلام (الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان) وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معنـاه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود * قلنا الاجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها فى معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافى عدم اجماله بوجه آخر كما فى مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره وغير مجمل بحسب محله * لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيـان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض * لانا نقول قدره الشافعى بثلاث شعرات كذا قاله الامام السرخسى لكنه مدفوع لان من مسح برأسه بثلاث شعرات لا يقـال انه مسح برأسـه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا او لان ذلك

(و) شرط (الطهارة فى آية الطواف) وهى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق كما قال الشافعى لقوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان لانه خاص معلوم معناه هو الدوران

(٢) قوله والوضوء ليس بعبـادة فيـه اشارة الى ان الكلام فى الوضوء الذى هو مفتـاح الصلاة واما الذى هو قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تميز العبادة عن العادة على ما صرح به صاحب التلويح فى مباحث النسخ اه (عزمى زاده)

يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة * ولقائل ان يقول لانسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لايقتضى التكرار ولانسلم الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب ﴿ والتأويل ﴾ اى بطل تأويل الشافعى رحمه الله القروء ﴿ بالاطهار فى آية التربص ﴾ وهى قوله عز وجل (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) يعنى ليتربصن المطلقا المدخول بهن (٥) من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك يستعمل فى الطهر والحيض حمل الشافعى القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى (يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهنّ لعدتهنّ) فان اللام تجئ بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلاة الظهر اى وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا فى حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الهاء فى الثلثة تدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد عكس التوانيث والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة كما فى قولهم * لدوا للموت وابنوا للخراب * او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (فطلقوهن لقبل عدتهن) كذا روى عن الزهرى وقتادة وفى الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثانى ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد فى تسمية شئ واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبرّ فلما اضيفت الثلثة الى المذكر روعى علامة التذكير * وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانها اذا طلقها فى الطهر يجعل الشافعى ذلك الطهر محسوبا من العدة فتكون العدة قرءين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا لنص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لايكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة * فان قلت الثلثة كما لايحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها فى الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلثة قروء وبعض قرء

فانها مجرورات لعطفها على المضاف اليه (عزمى زاده) (والتأويل) اى بطل تأويل الشافعى القروء (بالاطهار فى آية التربص) وهى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لان الثلثة اسم خاص لعدد معلوم وحمله على الاطهار يوجب انتقاص العدد عن الثلثة فيما اذا طلقها فى الطهر فانه يحسب من العدة فيكون العدة قرءين وبعض الثالث بخلاف حمله على الحيض لانه لاتحسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكون موافقا للكتاب قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين والازم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار او اكثر بحسب الساعات وهذا دفع لما عسى ان يورد من ان ذلك انما يكون اذا لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع اه (عزمى زاده)

(٢) المصحح (٥) وفى نسخة المحشى المدخولات بها وفيه نظر اه (مصححه)

قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة الا ثلثة قروء * فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا * الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه (ومحللية الزوج الثاني) اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت (بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني مادون الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات الثلاث مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فالاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تعالى (فان طلقها (٥) فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية للحرمة الغليظة يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيى وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المصنف عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت

(ومحللية الزوج الثاني) جواب سؤال تقديره انكم قلتم الخاص لا يحتمل البيان فلا يزاد عليه وانكم زدتم عليه في مسئلة التحليل والهدم بيانه ان الله تعالى قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد من الطلاق الثالث بالاجماع وكلمة حتى خاص معناها الغاية وهي منهية فقط فاذا انتهى المغيى ثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق فهنا يكون اصابة الثاني منهية للحرمة الغليظة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها اجنبية من بنات آدم عليه السلام فجعل الثاني مثبتا حلا جديدا نسخ وابطال واذا كان غاية فوجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة كما هو قول محمد والشافعي والجواب ان محللية الثاني انما ثبت (بحديث العسيلة) وهو قوله عليه السلام لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي قال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك غيّ عليه السلام عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد وجد العود والعود دال على الحالة الاولى وفيها كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الثاني مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلاث تطليقات (لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) ليلزم ما ذكر والنص ساكت عن كون الثاني مثبتا للحل ام لا فابطال وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت لا يجوز

(٥) والمراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع (عزمي)

بحديث العسيلة وهو ماروى انه عليه السلام قال لامرأة رفاعة (٢) وقد طلقها ثلاثا (٣) نكحت بعبدالرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ماوجدته الا كهدبة ثوبى (٤) اتريدين ان تعودى الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام (لاحتى تذوقى من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك) غيى عليه الصلاة والسلام عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لابالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لاتكون الاحلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذى عدم فتعود بثلاث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثانى محللا وقد سماه النبى عليه السلام محللا فى قوله (لعن الله المحلل والمحلل له) فان قلت مامعنى لعنهما * قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خسا ستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لاحقيقة اللعن لان النبى عليه السلام مابعث لعانا * قال صاحب الكشف تحليله لاينافى كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسئله لان الزوج الثانى اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لايهدمهما وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات * فان قلت الحل ثابت فى الطلقتين فلو كان الثانى محللا يلزم اثبات الثابت * قلنا لانسلم لزومه لان الثانى اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلتان كنايتان عن العضوين وفى ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية فى الاحلال وفى ذكر الذوق لطيفة وهى ان الانزال غير مشروط لانه شبع ﴿ وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لابقوله فاقطعوا ﴾ اعلم ان القطع فى السرقة مع الضمان لايجتمعان عندنا سواء هلك المال فى يد السارق او استهلكه وقال الشافعى يجتمعان لانهما

بالنص القطع وهو خاص معناه الابانة فمن جعله مبطلا لعصمة المال التى كانت ثابتة قبله بالرأى او بخبر الواحد فقد وقع فيما ابى والجواب انما بطلت العصمة (بقوله تعالى جزاء) فالجزاء ذكر مطلقا والمطلق منه مايلزم حقالله تعالى ومايلزم حقاله على الخصوص انما يلزم بهتك حرمة هى له على الخصوص ليكون الجزاء وفاقا واذا استخلصها لنفسه لايبقى للعبد ضرورة فلا يجتمع القطع والضمان كما هو ظاهر المذهب (لابقوله فاقطعوا) ليلزم ماذكر

(٢) هو بكسر الراء وبالفاء والعين المهملة (عزمى زاده)

(٣) قوله ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاى وكسر الباء بلا خلاف وكان عبد الرحمن صحابيا والزبير قتل يهوديا فى غزوة بنى قريظة (عزمى زاده) (٤) قوله كهدبة ثوبى هدب الثوب بالضم وبضمتين خيوطه فى اطرافه واحدته هدبة يقال بالتركى سجف والتشبيه من جهة الاسترخاء والضعف اه (عزمى زاده)

مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام (لاغرم على السارق بعدما قطعت يمينه) لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى (فاقطعوا) لانه لاينبئ (٧) عن ابطال العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم اشار المصنف رحمه الله الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به مايجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولايكون ذلك الابكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لايكون حراما لعينه * فان قلت لو انتقل العصمة الى الله تعالى يلزم ان لايقطع كما في سرقة الخمر * قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان مايجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلايجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم واما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روى عن محمد فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه * قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ

قوله لانهما مختلفان حكما الظاهر في التقرير ان يقال وقال الشافعي يجتمعان لان الله تعالى امر بالقطع وهو خاص في مدلوله ولم ينف الضمان لا صريحا ولا دلالة ولاهو من ضروراته لانهما مختلفان الخ اه بحذف من حاشية (عزمي زاده) كتبه مصححه

قوله مصدر جزى بمعنى كفى انظر القاموس ولاتعبأ بما في الحاشية (مصححه)

قوله كالعصير اذا تخمر اي كالعصير للمسلم اذا صار بعد السرقة خمرا فانه لايبقى للعبد بالسرقة منه عصيرا حق فيه فلايجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه اليه تعالى (عزمي زاده)

(٧) عن بطلان العصمة (نسخه)

عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان* فان قلت قد يوجد العصمة بلاملك فانه لوسرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولاملك فيه لاحد * قلنا لانسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط فى العصمة لالعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك ﴿ولذلك﴾ اى لكون الخاص قطعيا فى معناه ﴿صح ايقاع الطلاق بعد الخلع﴾ وقال الشافعى لايصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلايقع الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى (فان طلقها) وهو معطوف على ماقبله وهو (فان خفتم الايقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ومعنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لايقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب (٣) يعنى فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لايكون عاملا بالخاص وهو الفاء (٤) اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور فى عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى (الطلاق مرتان) يعنى التطليق الشرعى تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعى لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما فى لبيك يعنى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب فى الذكر وهو لا يوجب الترتيب فى الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعة لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع *واجيب عنه بان اتصاله بقوله (الطلاق مرتان) هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به فى الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلايلزم منه ان يكون الطلاق اربعة وموجب الفاء التعقيب والوصل فى الوجود لا الترتيب فى الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم

(ولذلك) اى لكون الخاص قطعيا فى معناه (صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) وقال الشافعى لايصح

(٣) فانه السابق القريب فهذا تعليل لوصل الطلاق بالافتداء لابقوله الطلاق مرتان كما فى الحاشية العزمية (مصححه)

(٤) فالفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء (نسخه)

تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية مايفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فان قلت على ماذكرتم لايكون المراد بقوله (الطلاق مرتان) الرجعى وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعى * قلنا انه رجعى على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا * ولقائل ان يقول هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ماروى ابورزين العقيلى ان النبى عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال (او تسريح باحسان) فلابد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لايكون فى الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدرى عن النبى عليه السلام (المختلعة لحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة) (ووجب مهر المثل بنفس العقد) اى بمجرده بلا تأخير (فى المفوضه) عندنا وهى بكسر الواو من فوّضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوّضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعى وجوبه اما بالتسمية او بالوطأ * وفائدة الخلاف تظهر فى المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر عليه وعند الشافعى لايجب لقول ابن عباس فى المفوّضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة * فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتصف بالطلاق قبل الوطأ قلنا هذا ليس بقياس وانما يعرف بالنص والنص ورد فى المسمى دون غيره (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد) عندنا وقال الشافعى تقديره مفوض الى رأى العاقدين كما كان البدل مفوّضا الى رأيهما فى البيع والاجارة (عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد * ان تبتغوا باموالكم) لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقدمر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعنى بين لكم مايحل

(ووجب مهر المثل بنفس العقد) لا الى وجود الوطأ كما قال الشافعى (فى المفوضة) وهى التى زوجت بغير تسمية مهر (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد) وقال الشافعى هو مفوض الى رأى الزوج كما فى البيع والاجارة (عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له) فان الفاء وضعت لمعنى خاص وهو الوصل والتعقيب وقد دخلت على الطلاق فيتصل بالمذكور السابق القريب وذلك هو الافتداء فاوجب صحته بعد الخلع وبقوله تعالى (ان تبتغوا باموالكم) فالابتغاء خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد الصحيح والباء للالصاق فيقتضى ان يكون المال ملصقا بالعقد فلا يتراخى عنه الى الوطأ

(مما يحرم)

مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا (مما وراء ذلكم) والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى (غير مسافحين) والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطأ فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق * فان قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذى نفى فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك * قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفى بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سماه او نفياه فمن اخر وجوب المهر الى الوطأ فقد خالف النص وبطل مذهبه * فان قلت ثبت فى الحديث ان النبى عليه السلام قال (زوجتكها بما معك من القرآن) فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال * قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة (قد علمنا ما فرضنا عليهم) هذا متعلق بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه فى تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله عليه السلام (لا مهر اقل من عشرة دراهم) واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية فى قوله تعالى (فرضنا) لذات المتكلم فدل ذلك على ان متولى التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به * اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص فى التقدير بل هو مشترك لانه يجئ بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى (سورة انزلناها وفرضناها) اى بيناها وبمعنى الايجاب بل فى الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى (عليهم) لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله تعالى (وما ملكت ايمانهم) فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم فى حقهن لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ * ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة فى معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه (٢) لا سيما فى الشرع يقال فرض القاضى النفقة اى قدرها وسمى الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز فى المعانى الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك

وبقوله تعالى (قد علمنا ما فرضنا عليهم) فالفرض خاص معناه التقدير وكذا الكناية فى فرضنا خاص يراد به ذات المتكلم فدل على انه مقدر وان مقدره الشارع واصطلاح الزوجين على مقدار يظهر ما كان مقدرا معلوما عنده تعالى

(٢) يعنى بحيث يستغنى الحمل عليه عن القرينة (عزمى زاده)

والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان القرينة الواحدة فى المجاز كافية وفى المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة (٦) ولانسلم ان قوله تعالى (وماملكت ايمانهم) قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكأنه قال قدعلمنا مافرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما فى قوله تعالى (الم تر ان الله يسجدله من فى السموات ومن فى الارض) الى قوله (وكثير من الناس) لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر فى كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قال الشراح * وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعنى يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لامن حيث المعنى والاول غير جائز لعدم امكانه فى بعض المعطوفات لان السجدة بمعنى الانقياد موجود فى جميع الناس لافى كثيرهم وفى الثانى يلزم الحذف من غير دليل اذلا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب الاول السفر ومن الثانى استعمال آلة الضرب * ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثانى استعمال آلة الضرب والآية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمين معنى الايجاب * ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قدعلمنا ماوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عندالله تعالى وذلك مجمل فى حقنا فبينه النبى عليه السلام بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فااوجب الله تعالى غير معلوم لنا وذلك مجمل فبينه النبى عليه السلام

(ومنه) اى من الخاص (الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثانى عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لايكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو فى الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب

(٦) كذا وقع فى بعض المعتبرات لكنه مشكل لان قرينة المشترك انما هى للارادة لاالدلالة ولا يذهب عليه ان الارادة لاتتعلق الا بمعنى واحد فلا معنى لاحتياجه الى تعدد القرائن فكأنه مأخوذ من الكتب الشافعية وهم يقولون بعموم المشترك فليتأمل قاله المحشى الفاضل (عزمى زاده) حرره مصححه

(ومنه) اى من الخاص (الامر) لانه وضع لمعنى معلوم على الانفرا وهو طلب الفعل (وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) خرج بالقول الفعل والاشارة وبالاستعلاء الدعاء والالتماس وبافعل قوله لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا

والمراد بقوله افعل مايكون مشتقا على طريقة افعل وهى القاعدة المشهورة فى استخراج الامر من المضارع كذا فى الشرح الاكلى وفيه نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل مايدل على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا * اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ * ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء اوغيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قدتكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان مايجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ﴿ويختص مراده﴾ (٥) يعنى يختص المراد من الامر وهو الوجوب ﴿بصيغة﴾ افعل ﴿لازمة﴾ لذلك المراد حتى لايستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة * اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المصنف لهما لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة قدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة ﴿ حتى لايكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعى ﴾ فانهم ذهبوا الى ان فعل النبى عليه السلام الذى ليس بسهو ولاطبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذلا خلاف بيننا وبينهم فى ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لايستفاد

(ويختص مراده) اى المراد من الامر وهو الوجوب (بصيغة) وهى افعل (لازمة) مختصة بذلك المراد فلا يستفاد الوجوب الا منها ففيه رد على من زعم انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة (حتى لايكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعى) فانهم ذهبوا الى ان فعله عليه السلام الذى ليس بسهو ولا طبع ولا مخصوص به موجب

(٥) اعلم ان لفظ الامر وهو ا م ر * اسم وله مسمى وهو صيغة افعل ولها مسمى وهو الوجوب فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا خاص لما بين الاول شرع فى الثانى (نسخه)

الامن الامر وانما الخلاف فى ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى (وما امر فرعون برشيد) اى فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق * تمسكوا بان النبى عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال (صلوا كما رأيتمونى اصلى) فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب (للمنع عن الوصال) هذا اشارة الى متمسك العامة وهو ماروى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم بقوله عليه السلام (ايكم مثلى انى ابيت عند ربى (٧) يطعمنى ربى ويسقينى)فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم (وخلع النعال) وهو ماروى انه عليه الصلاة والسلام كان يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال (ما حملكم على القائكم نعالكم) قالوا رأيناك القيت نعليك فقال (ان جبرائيل اخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رآى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما)هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا فى الكشف وجامع الاسرار *ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام ولهذا علل بقوله (يطعمنى ربى ويسقينى) وكذا فى خلع النعال علل الانكار باخبار جبرائيل عليه السلام وهو كان مخصوصا به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى (فاتبعونى يحببكم الله) وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم (والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى لا بالفعل) اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث (وسمى الفعل به) اى بالامر (لانه سببه) اى الامر سبب الفعل فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمى لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به

(للمنع عن الوصال وخلع النعال) هذا استدلال على كون الفعل غير موجب وهو ماروى انه عليه السلام واصل وواصل اصحابه فقال عليه السلام منكرا عليهم انى لست كاحدكم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وانه عليه السلام خلع نعليه فخلعوا نعالهم فقال بعدما فرغ مالكم خلعتم نعالكم فقالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبرائيل اخبرنى ان فى احدهما قذرا ففى انكاره عليه السلام دليل على ان افعاله ليست بموجبة والالزم التناقض (والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى لا بالفعل) هذا جواب عن استدلالهم بماروى انه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى فثبت ان فعله عليه السلام موجب وتقرير الجواب ان الوجوب استفيد بقوله صلوا لا بفعله (وسمى الفعل به لانه سببه) جواب ايضا عن قولهم لو لم يكن معنى الامر مستفادا من الفعل لما سمى الفعل بالامر فى قوله تعالى وماامر فرعون برشيد والجواب انما سمى به لانه سببه اذ الامر داع الى الفعل فيكون اطلاق اسم السبب على المسبب واستعمال صيغة الامر (كالفعل) على سبعة اوجه الايجاب كاقيموا الصلاة والندب وافعلوا الخير والاباحة فكلوا مماامسكن عليكم والارشاد وأشهدوا اذا تبايعتم

(٧) قوله انى ابيت عند ربى لم يوجد فى بعض النسخ

كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الاان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور و بمعنى القول على اوامر كذا فى الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لايجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كأن صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التأويل جمع نهى على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبنيا على غير واحده نحو اراهط فى رهط ﴿وموجبه﴾ اى موجب الامر المطلق ﴿الوجوب لاالندب﴾ كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى (فكاتبوهم) متمسكين بانه لطلب الفعل فلابد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب ﴿والاباحة﴾ كقوله تعالى (فاصطادوا) لان الامر يقتضى حسن المأمور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة ﴿والتوقف﴾ كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه يستعمل فى هذه المعانى من غير ترجيح احدها والاصل فى الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لابد ان يتوقف فيه مالم يوجد قرينة تعين احدها * قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به ﴿سواء كان بعد الحظر اوقبله﴾ يعنى موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع اوقبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعى فانهم قالوا موجبه فى اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا) قلنا الاباحة مافهمت من الامر بل من قوله تعالى (قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح) والحظر السابق لايصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز أن ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا فى الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت فيه قرينة على عدم الوجوب وهى ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان علينا لا لنا بان اثمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض ﴿لانتفاء

والتقريع واستفزز من استطعت منهم والتوبيخ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والسؤال ربنا تقبل منا (وموجبه) اى الامر المطلق (الوجوب) عند عامة الفقهاء (لاالندب) كما ذهب اليه بعضهم مستدلين بانه لطلب المأمور وذلك يرجح جانب الاقدام وادناه الندب (والاباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك مستدلين بانه يقتضى حسن المأمور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام عليه (والتوقف) كما ذهب اليه طائفة مستدلين بان الصيغة لما استعملت لمعان مختلفة لا يتعين شئ منها الا بدليل لتحقق المعارضة فى الاحتمال فيجب التوقف حتى يتبين المراد (سواء كان بعد الحظر اوقبله) هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعى ان موجبه فى اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا (لانتفاء

الخيرة عن المأمور بالامر) هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء (بالنص) وهو قوله تعالى (مامنعك ان لاتسجد اذ أمرتك) بعد قوله (اسجدوا لآدم) فانه ورد فى معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور فى فعل ماامر به وهو دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم) (واستحقاق الوعيد لتاركه) لقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن امره) اى امر النبى عليه السلام (ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم) فالله تعالى خوّفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا او العذاب فى الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولايكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا * فان قلت قوله تعالى (عن امره) ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضى ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر * قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجوازا لاستثناء علامة العموم * فان قلت يجوز أن يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به * قلنا موافقة الشئ عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيته لاموافقة الامر * فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع * قلنا المفهوم من الآية التهديد والحاق الوعيد عليهم فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد (ودلالة الاجماع) لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل فى كل شئ الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب فى ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه * فان قلت لانسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لوقال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب

(قلنا)

الخيرة عن المأمور بالامر) هذا دليل عامة الفقهاء (بالنص) وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة وقوله تعالى مامنعك ان لا تسجد اذ أمرتك بعد قوله اسجدوا لآدم ورد فى معرض الذم على المخالفة وهو دليل الوجوب (واستحقاق الوعيد لتاركه) لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالوعيد لايلحق الا بترك الواجب (و) كذا (دلالة الاجماع) فان الامة اجمعت على وجوب طاعة الله ورسوله ولاشك ان ذلك اتيان المأمور به فيجب عند وجود الامر الا ان يقوم الدليل على غيره

قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لاموضوع له ﴿والمعقول﴾ اى الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضى والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلأن توضع له عبارة كان اولى وهى الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل * قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لالاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الائتمار فالامر لا يتحقق بدون الائتمار كما لايتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لوكان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللغظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلأن الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره لافي لفظ الامر فلايكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلأنه لايخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقى او اللغوى لاسبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الائتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثانى لانا لانسلم ان الائتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ائتمر امر فلان اى امتثله ﴿واذا اريد به الاباحه او الندب﴾ لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق ﴿فقيل انه حقيقة لانه بعضه﴾ وهو مختار فخر الاسلام يعنى ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشئ مالم يكن مباحا لايكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب مايثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فكان حقيقة فيهما كما لواريد من العام بعضه وكما لواطلق لفظ الانسان على مقطوع

(والمعقول) وهو ان الامر احد تصاريف الفعل وسائرها يقتضى وجود الفعل لامحالة فكذا هذا لكنه يطلق على الندب والاباحة (واذا اريد به الاباحة او الندب) فهل يكون بطريق الحقيقة او المجاز (فقيل انه حقيقة) وهو مختار فخر الاسلام (لانه بعضه) اى الاباحة جزء من الوجوب اذ الشئ مالم يكن مباحا لايكون واجبا وكذا الندب لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب مايثاب على فعله

قوله كالحال والاستقبال يريد بالعبارة المختصة بالحال صيغة المضارع مجردة وبالمختصة بالاستقبال صيغة المضارع داخلة عليه السين او سوف كما هو مذهب الفقهاء (عزمى زاده)

اليد (٢) فكان حقيقة قاصرة (وقيل لا) اى قال الكرخي والجصاص لايكون حقيقة (لانه جاز اصله) اى اصل الموضوع له وهو الوجوب يعنى لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين للتنافى بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا * فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزءين من الوجوب غير مسلم اذليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزأ من الوجوب بل الثلثة انواع متباينه داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ فى غير ماوضع له فينبغى ان يكون مجازا * قلت ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا اومتساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك اوامتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولاخفاء فى ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء * فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل فى جواز الفعل * قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذاقلنا رمى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ماعرف من تفسير الغير فى علم اصول الكلام (٤) وهذا بحث دقيق لايتم الا بمامر من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا (ولايقتضى) اى الامر المطلق (التكرار) اى لايوجبه

(وقيل لا) اى لايكون حقيقة وهو قول الكرخى (لانه جاز اصله) اى انتقل عنه اذ الاصل فى الامر الوجوب ولازمه استحقاق العقوبة بتركه ولازم الندب والاباحة عدم استحقاقها فيكون مجازا (ولايقتضى) اى لايوجب الامر المطلق (التكرار) وهو ان يفعل فعلا ثم يعود اليه كما قال بعض اصحاب الشافعى لحديث اقرع بن حابس سأل رسول الله عليه السلام حين امرهم بالحج أفى كل عام ام مرة قال مرة فلو لم يكن قوله مجوزا يوجب ذلك لما اشكل على من يعرف الاعتبار

(٢) او الرجال (نسخه)

(٤) الغيرية كون الموجودين بحيث يقدر و يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما اه من شرح العقائد (مصححه)

لما فرع من بيان اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه *قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه عنه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال ألعامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لماسأل * قلت سأله لعلمه ان لاحرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك بالاتفاق ﴿ ولا يحتمله ﴾ وقال الشافعي رحمه الله يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى (وادعوا ثبورا كثيرا) وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لماصح ذلك ﴿سواء كان معلقا بالشرط﴾ كقوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) ﴿ او مخصوصا بالوصف ﴾ كقوله تعالى (اقم الصلاة لدلوك الشمس) فان الامر بالصلاة مقيد بتحقق وصف دلوكها اى غروبها ﴿ اولم يكن ﴾ قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلاة تتكرر بتكرر الدلوك لانه في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم (الوضوء من كل دم سائل) اى ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر الدم ﴿لكنه﴾ اى مفهوم الامر ﴿ يقع على اقل جنسه ﴾ اى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ﴿ ويحتمل كله ﴾ اى كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري ﴿حتى اذا قال لها﴾ اى الزوج لامرأته ﴿ طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي﴾ اى الزوج ﴿ الثلاث ﴾ فيقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية لانه يحتمله ﴿ولا تعمل نية الثنتين ﴾ يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي نفسك طلقتين لايصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا * والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت

(ولا يحتمله) وقال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم (سواء كان معلقا بالشرط) كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه (او مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس (اولم يكن) وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي يتكرر بتكرر الشرط والصفة كتكرر الصوم والصلاة بتكررهما (لكنه) اى مفهوم الامر هذا جواب سؤال تقريره لو كان فردا لا يحتمل العدد لما صح نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة والجواب وان كان فردا لكنه (يقع على اقل جنسه) اى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية (ويحتمل كله) اى كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري (حتى اذا قال لها) اى الزوج لامرأته (طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الثلاث) فيقع الثلاث اى ان طلقت نفسها ثلاثا لانه نوى محتمل كلامه (ولا تعمل نية الثنتين) لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا

طلب الفعل بالمصدر الذى هو فرد) هذا دليل المذهب المختار والمراد ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب فعل يذكر بلفظ المصدر فاضرب مختصر من اطلب منك الضرب ولفظ الفعل الذى دلت عليه الصيغة فرد سواء قدر معرفا او منكرا اذ بين الفرد والعدد تناف لان الفرد لا تركب فيه والعدد مركب (ومعنى التوحد مراعى فى الفاظ الوحدان وذلك بالفردية والجنسية) اى ورعاية التوحد فى الفاظ الواحدان اما ان يكون بالفردية بان يكون اللفظ فردا حقيقيا فيكون موجبه واحدا او بالجنسية بان يكون فردا اعتباريا فيقع على الواحد عند الاطلاق وعلى الكل عند قيام الدليل على معنى انه واحد (والمثنى بمعزل منهما) اى من

الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى * فان قلت اولم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به فى قوله طلق نفسك ثنتين * قلنا لانسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقى فتقييده به يخرجه عن موضوعه الاصلى ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا اوقال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شئ ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا (الا ان يكون المرأة امة) فتصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبى طلق امرأتى الا ان فى المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم تبق لها ولاية التطليق وفى الاجنبى لا يقتصر *فان قلت قوله طلقتك مثل طلق فهلا صحت فيه نية الثلاث * قلت لا لانه اخبار وهو يقتضى وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهى ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلق فامر وله اثر فى ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه (لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل) وهو مفهوم المصدر (٧) (بالمصدر) اى بلفظ المصدر (الذى هو فرد) سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع على العدد * ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فرد فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم ولكن لانسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك أن لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى (ان الانسان لفى خسر) (٨) فلا نعنى باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (ومعنى التوحد مراعى فى الفاظ الوحدان) جمع واحد كركبان وراكب واضافتها كاضافة خاتم فضة (وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل) اى بمكان

الواحد الحقيقى والاعتبارى فلا يحتمله اللفظ الفرد (٨) لقائل ان يقول لانسلم ذلك فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد (نسخه) (٧) فالفعل بفتح الفاء (عزمى)

بعيد (منهما) اى من الفردية والجنسية (وماتكرر من العبادات فباسبابها) هذا جواب عمن قال الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر يعنى تكرار مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذى هو فى معنى العلة او الوصف الذى هو علة * فان قلت كلامنا فى تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لاتعلق لها فى ذلك بل المتعلق بها نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه * قلت التكرار فى وجوب الاداء لايكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكننا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشئ واحد عندهم * فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق اذلا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول * قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت غلاما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لايعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرر ذلك الحكم باجماع القائسين (لا بالاوامر) بموجب اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لى اللحم ان دخلت السوق فالامر لايقتضى التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل احلنا ماتكرر ايضا على الدليل لا على الامر (وعند الشافعى لما احتمل التكرار تملك) المرأة فى قوله طلق نفسك (ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بهما) لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر) لغة (ولا يحتمل العدد) اختلف فى السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لاتقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب * والشافعى قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفى المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام (من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه) ولقوله تعالى (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) والايدى جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدى وصيغة الجمع ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم وائمتنا تمسكوا

(وماتكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر) ولا يلزم على ماذكرنا تكرر العبادات لان تكررها بتكرر اسبابها حتى لايتكرر الحج لعدم تكرر سببه وانما سأل الاقرع بن حابس لانه اشتبه عليه انه مما يتكرر سببه فيتكرر كالصوم اولا فلا كغيرا العبادات (وعند الشافعى لما احتمل التكرار تملك) المرأة فى قوله طلق نفسك (ان تطلق ثنتين اذا نوى الزوج) لانه نوى محتمل كلامه (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر) لغة (ولا يحتمل العدد) كما يدل عليه الامر ولا يحتمل ذلك (حتى) قلنا

بان مصدر السارق والسارقة لايحتمل العدد (حتى لايراد بآية السرقة الاسرقة واحدة) لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لايعرف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع (و بالفعل الوحد لاتقطع الايد واحدة) وهى اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود (ايمانهما) مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولم يمكن هنا تكرر القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعى ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لاتراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان فى مقام الدفع واما فى مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما فى (فقد صغت قلوبكما) (وحكم الامر) لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع فى بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية (نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب) اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شئ بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل (بالامر) هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما فى الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف فى الذمة لا يتصرف فيه * فان قلت تسليم الافعال وهى اعراض غير متصور * قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء * فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها * قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما فى الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأتى به ان كان عين ما علم به فهو الاداء والا فهو القضاء وزاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه فى الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لايكون اداء ولا قضاء * فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به او لان معنى لفظ التسليم تحصيل السلامة وهو فى اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو فى وقته لان التسليم فى غيره لايكون اداء * فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكاة والكفارات يقال ادّى زكاة ماله وطعام كفارته * اعلم ان هذا التعريف على قول

(لايراد بآية السرقة الاسرقة واحدة) لانه لو اريد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها (وبالفعل الواحد لايقطع الايد واحدة) وقد تعين اليمين بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ايمانهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة وامكن تكرار القطع بتكرار السرقة بفوات المحل وهو اليمين (وحكم الامر) اى الثابت بالامر وهو الواجب (نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب) اى عينه (بالامر) الباء يتعلق بالواجب اى الثابت بالامر وهو افعال الجوارح لا ما فى الذمة قبل الامر

من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة فى الندب فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل ﴿وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به﴾ اى بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع * فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى من عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء * قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ﴿ويستعمل احدهما مكان الآخر﴾ اى يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدّى ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض) اى اديت الصلاة لان المراد منها الجمعة وهى لا تقضى ﴿مجازا﴾ وهى من كلام المصنف متعلق بالقسمين ﴿حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس فى الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما﴾ لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل فى غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة فى معنى الاداء لانه لفظ متسع يجئ بمعنى الفراغ وهو موجود فى تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية فى الخروج عما لزمه وذا فى تسليم عين الواجب ﴿والقضاء يجب بما يجب به الاداء﴾ وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ﴿خلافا للبعض﴾ وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعى فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب فى العبادة الموقتة انما عرف قربة فى وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام (من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله) فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات * واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا فى ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء * فان قلت على هذا ينبغى ان لا يقضى المغرب لان ثلاث ركعات نفل غير مشروع * قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات عن ابى حنيفة ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عليه السلام (من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك

(وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) اى بالامر (ويستعمل احدهما مكان الآخر) اى الاداء موقع القضاء والقضاء موقع الاداء (مجازا) يقال فلان ادّى دينه اى قضاه وقال الله تعالى فاذا قضيت الصلاة اى اديت (حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس) لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل فى غيره يكون مجازا (والقضاء يجب بما يجب به الاداء) وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى (خلافا للبعض) وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعى فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان العبادة عرفت عبادة فى وقتها فعند فواته لا تعرف عبادة الا بنص آخر وقال المحققون ان الواجب متى ثبت فى الذمة لا يسقط الا باداته فان فات فباسقاطه بمثل من عنده وهو حقه كما فى حقوق العباد وهذا الحق له مثل عند الفوت من الفعل يضمن به والعبادة معقولة اصلا غير معقولة وصفا فاحتاجت الى الدليل ابتداء واستغنت عنه بقاء

وقتها) فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم * قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلاة متعمدا فيترك القياس به فلما كان وجوب القضاء والصوم والصلاة معقولا لانه اوجب ماقدر عليه وهو اصل الواجب واسقط مالم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود * قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا تظهر ثمرة الخلاف في التخريج * قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول مابعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مأمور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامام الغزالي والرازي * قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته صلاة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلاة النهار قضاها في الليل سرا * ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول * فان قلت اذا فاتت صلاة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلاة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك * قلت ماصلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فزال ماثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت الايماء * فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء * قلت عرف بالنص ان الواجب ماسقط وهذا لطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد

(لا بما)

لا بما وجب به الاداء * قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد فى وجوب قضاء الصوم و الصلاة فيكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق ﴿ وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود ﴾ هذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يكون لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغى ان لا يجب القضاء فى هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف فى ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان اقتضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق و لجاز قضاؤه فى رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول فى الشرف مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت ﴿ لعود شرطه الى الكمال ﴾ جواب عما اورد يعنى انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر أن يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قال ابو يوسف اسقاط الاصل الذى هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم و ماقلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه فى رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد فى رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل فى تحريمة فرض لكن اسلم فى الجزء الناقص لا يجوز له القضاء فى مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغى ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف فى صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا * قلت امتناع وجوب الصوم فى ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال

(وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال

لا لان القضاء وجب بسبب آخر) هذا جواب سؤال تقديره لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول وهو الامر بوفاء النذر لجاز قضاؤه في رمضان الثاني لانه مثل الاول ومتى لم يجز دل على انه واجب بسبب جديد والجواب ان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرط كالنذر بالصلاة نذر بالوضوء والشروط يراعى وجودها في انفسها فاكتفى ذلك بصوم رمضان يعارض شرف الوقت وصار كمن نذر بالصلاة وهو متوضئ لا يجب عليه آخر ثم اذا انفصل عن الصوم فات ماثبت من الفضيلة بشرف الوقت بفواته بحيث لا يمكن تداركه الا بادراك رمضان القابل وذلك مدة طويلة يستوي فيها الحياة والممات فلا يثبت القدرة فسقط استدراك شرف الوقت للعجز كما في الصلاة بعد خروج الوقت فبقي الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاقه وذلك يقتضي صوما كما اذا لم يؤد تلك الصلاة حتى اذا انتقض وضوءه يجب عليه بذلك النذر وضوء واذا وجب الصوم لا يتأدى بصوم رمضان آخر لان الشرط عاد الى الكمال كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك (والاداء انواع كامل) وهو ما يؤدى بوصفه على ما شرع (وقاصر) وهو ما يتمكن النقصان في وصفه (وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة) المكتوبة والوتر في رمضان والتراويح (بجماعة) مثال للكامل (والصلاة منفردا) مثال للقاصر لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة (وفعل اللاحق) وهو الذي ادرك اول الصلاة

الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف * ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود * فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلاة ورمضان الثاني على هذه الصفة * قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا ﴿ لا لان القضاء وجب بسبب آخر ﴾ وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم * قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات ﴿ والاداء انواع ﴾ اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين ﴿ كامل ﴾ وهو الذي يؤديه الانسان مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب ﴿ وقاصر ﴾ وهو ما يؤديه ببعض اوصافه ﴿ وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بجماعة ﴾ في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل ﴿ والصلاة منفردا ﴾ مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة ﴿ وفعل اللاحق بعد فراغ الامام ﴾ وهو الذي ادرك اول الصلاة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل * قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلاة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق * فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال عليه الصلاة والسلام (وما فاتكم فاقضوا) قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت

﴿حتى لايتغير فرضه بنية الاقامة﴾ ولايصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء * هذه المسئلة مصورة فى مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة فى موضعها بعد فراغ امامه حال اداء مابقى عليه من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لوكان مقيما والمقتدى مسافرا يتغير فرضه ومن الثانى ان نية الاقامة لابد ان تكون فى موضعها اذهى فى غيره كالمفازة لغو لان حاله مبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم تبطل صلاته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا * قال مولانا سراج الدين الهندى ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبها فباعتبار كونه مؤديا يقتضى تغير فرضه الى الاربع وباعتبار كونه شبيها بالقضاء لايقتضى فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه * ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لايسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا بجهة القضاء بالكلية ﴿ومنها﴾ اى من انواع الاداء هذا شروع فى بيان انواعه فى حقوق العباد قدم حقوق الله القديم فى الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه ﴿رد عين المغصوب﴾ وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لورد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لايحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام * فان قلت اذا كان اداء كاملا فما القاصر فيهما قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ﴿ورده مشغولا بالجناية﴾ كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان آخر او اتلف مال الغير فى يد الغاصب ثم ردّه الغاصب مشغولا بجناية او دين مستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذى وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك

وفاته الباقى (بعد فراغ الامام) فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم (حتى لايتغير فرضه) اى اللاحق اذا كان مسافرا (بنية الاقامة) فى هذه الحالة لكون فعله شبيها بالقضاء (ومنها) اى من انواع الاداء وهذا شروع فى بيان انواعه فى حقوق العباد (رد عين المغصوب) وهذا اداء كامل لانه اداء بصفته كما وجب عليه (ورده) اى المغصوب اذا كان عبدا (مشغولا بالجناية) بعد اخذه فارغا وهو اداء قاصر لانه لم يكن على الوجه الذى استحق اداؤه حتى لو هلك فى يد المالك قبل الدفع الى ولىّ الجناية رجع على الغاصب بقيمته لقصور فى الصفة

فى يد المالك او المشترى قبل الدفع الى ولى الجناية برئ الغاصب والبائع من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك او المشترى الى ولى الجناية او بيع فى الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشترى على البائع بالثمن (وامهار عبد غيره) كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضى (وتسليمه بعد الشراء) يعنى لو اشترى الزوج العبد الذى جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء (حتى تجبر) المرأة (على القبول) لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه * فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشترى * قلت بالاستحقاق ثمه ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه (وينفذ اعتاقه) وسائر تصرفاته لكونه مصادفا ملك نفسه (دون اعتاقها) وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيها بالقضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى الصفة الا ترى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشترى جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وبتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض يتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة * ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل او الحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهى ما روى ان النبى عليه السلام دخل على بريرة فأتت بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام (ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا) فقالت هو لحم تصدق علينا به يا رسول الله فقال عليه السلام

(وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء) وهو اداء شبيه بالقضاء اما انه اداء فلانه عين حقها (حتى تجبر) المرأة (على القبول) ويجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته واما كونه شبيها بالقضاء فلان تبدل الملك اوجب تبدلا فى الصفة الا يرى انه كان حرام الانتفاع على المشترى جائز الانتفاع على البائع وقد انعكس الامر وبتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل (و) لهذا (ينفذ اعتاقه) قبل التسليم (دون اعتاقها

(هى لك صدقة ولنا هدية) فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لايجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار الصفة والذات هو الاصل كالاداء * فان قلت لم لم يذكر المصنف تسليم الدين انه من اى قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعدّ اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لايمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت فى الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لاوجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء * ولقائل ان يقول كان ينبغى ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة (والقضاء انواع ايضا) اى ككون الاداء انواعا قضاء محض وهو مالايكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان قضاء (بمثل معقول) وهو ان يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) يعنى انه لايدركه العقل لانه ينفيه (وما هو فى معنى الاداء كالصوم) اى كقضاء الصوم (للصوم) الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول (والفدية له) اى للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعنى الفدية وهى نصف صاع من برّ او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيوخ فانا لانعقل المماثلة بين الفدية والصوم لاصورة ولامعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام) قال فخر الاسلام معناه لايطيقونه كما جاء حذف لا فى قوله تعالى (يبين الله لكم ان تضلوا) اى ان لاتضلوا * قال الامام الزاهدى هذا التأويل غير صحيح لانه تعالى قال (وان تصوموا خير لكم) ومثل هذا الندب لا يرد فى حق العاجز

والقضاء انواع ايضا بمثل معقول) وهو ان يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) اى مالايدركه العقل (وماهو فى معنى الاداء كالصوم) قضاء (للصوم) الفائت هذا نظير لمثل معقول (والفدية له) هذا نظير لمثل غير معقول لانه لا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية لاصورة ولا معنى

لو اشتغل بتكبيرات العيد فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم لتكبيرات العيد فى الركوع من غير رفع يديه هذا مثال للقضاء الذى يشبه الاداء اما كونه قضاء فلفوات التكبيرات عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة (ووجوب الفدية) وهى نصف صاع لكل فرض (فى الصلاة للاحتياط) هذا جواب سؤال وهو ان الفدية فى الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف عديتموها الى الصلات فالجواب انما وجبناها للاحتياط لا قياسا لان ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلاة نظير الصوم فى كون كل منهما عبادة بدنية فتجب فيها ويحتمل ان لا يكون معلولا فلا تجب فيؤمر بها احتياطا

بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فحينئذ يثبت وجوب الفدية فى الشيخ الفانى بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم (وعلى الذين لا يطيقونه) وجعل (وان تصوموا خير لكم) معطوفا على الكلام الاول وهو قوله تعالى (كتب عليكم الصيام) والخير بمعنى البرّ لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله (لا يطيقونه) فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص ﴿ وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع ﴾ لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اوّلا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد فى الركوع من غير أن يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذى يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة * وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام فى الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ فى الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ﴿ ووجوب الفدية ﴾ وهى نصف صاع لكل فرض ﴿ فى الصلاة للاحتياط ﴾ هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن الفدية فى الصوم ثبت بنص غير معقول فيكف اوجبتم الفدية فى الصلاة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط * بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية فى الصلاة لانها نظيره فى كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة تمحو بها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد فى الزيادات فى فديه الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق فى قوله تعالى (وعلى الذين يطقونه) دليل على علية وصفه وهو الاطاقة

(كالتصدق بالقيمة) اى كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المشتراة للاضحية ان استهلكت او بعينها حية ان لم تستهلك (عند فوات ايام التضحية) للاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا فى التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى الاراقة تطييبا لطعام الضيافة اذ الناس اضيافه تعالى فى هذه الايام الا ان ذلك الاحتمال ساقط فى تلك الايام للنص على الاراقة فاذا فاتت اعتبر (ومنها) اى من انواع القضاء فى حقوق العباد لان القضاء ينقسم فيها انقسامه فى حقوقه تعالى (ضمان المغصوب بالمثل) فهو قضاء بمثل معقول لاستوائهما فى الصورة والمعنى (وهو السابق) على المثل معنى لا صورة اذ فيه جبر حق المالك من كل وجه (او بالقيمة) فيماله مثل لكن انقطع من ايدى الناس كالعدد المتقارب وفيما لا مثل له كالمتفاوت فهو قضاء بمثل معقول تحققها فيما هو المقصود وهو المالية غير أن حقه لما كان متعلقا بالصورة والمعنى كان هذا قاصرا (وضمان النفس والاطراف بالمال) فى حالة الخطأ فهو قضاء بمثل غير معقول اذ لا مماثلة بين الآدمى والمال لانه مالك والمال مملوك

(كالتصدق بالقيمة) اى كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او اشترائه بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم تستهلك (عند فوات ايام التضحية) بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا فى التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول مافيها من اوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله تعالى من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى فى هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلاة ليكون اوّل متناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال فى هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذاجاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اى باحتمال كون الاراقة اصلا * فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته * قلت لانسلم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآئسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فتى حاضت تعتد بالحيض (ومنها) اى من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء فى حقوق العباد (ضمان المغصوب بالمثل) يعنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى (وهو السابق) اى الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادّى القيمة فى المثلى مع القدرة على المثل الكامل لايجبر المالك على القبول كما لو ادّى المثل الكامل مع القدرة على ردّ العين لان حق المستحق فى الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة (او بالقيمة) اى ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثله او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد فى الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب * فان قلت هذا التقسيم يتحقق فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلاة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنالك * قلت الثابت فى الذمة اصل الصلاة لا الصلاة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر أن الاول اكمل منه (وضمان النفس والاطراف بالمال)

فى حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لاتعقل بين الآدمى والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا فى حالة الخطأ لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لايضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق (واداء القيمة) هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل فى عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لامحالة فكان ينبغى ان يقول وقضاء القيمة * واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه (فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه) صحت التسمية عندنا خلافا للشافعى لان جهالته جهالة فى الوصف لافى الجنس كتسمية ثوب اودابة فتحتمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه الا بتعينه ولاتعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى (حتى تجبر على القبول) اى قبول قيمته (كما لو اتاها بالمسمى) اى بعبد وسط تجبر على قبوله وانما يخير الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد * فان قلت لوقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت فى مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ماسماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها (وعن هذا) اى ولاجل ان الكامل سابق على القاصر (قال ابو حنيفة فى القطع ثم القتل) اى اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده (عمدا للولى فعلهما) اى يتخير الولى ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده (وخالفاه فى الاول) اى قال صاحباه لايقطع الولى بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا

(واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه) فهو قضاء فى معنى الاداء اما كونه قضاء فلان قيمة الشئ غيره فاداؤها قضاء واما بيان معنى الاداء فلان العبد لما كان مجهول الوصف لايمكن تسليمه الا بتقويمه فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه (حتى تجبر على القبول) اى قبول القيمة (كما لو اتاها بالمسمى) اى بعبد وسط فانها تجبر على قبوله (وعن هذا) اى باعتبار ان المثل الكامل سابق (قال ابو حنيفة رحمه الله فى القطع ثم القتل) اى اذا قطع واحد يد رجل ثم قتل قبل ان تبرأ (عمدا للولى فعلهما) اى خير الولى بين قطعه ثم قتله وبين قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وعندهما يقتله ولايقطعه لان القطع موقوف فى حكم السراية فتى سرى سقط حكمه وكان جناية واحدة

(سواء)

سـواء صدرا من شخصين اومن شخص عمدين او خطأين او احدهما عمدا والآخر خطأ وكذا اذا كان قبـل البرء والقتـل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا واما اذا كانا خطأين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا * لهما ان القطع انما يكون موجبا اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد أفضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل * وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المسـاواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المسـاواة في صورة الفعل ايضـا فيتخير الولي بينهمـا بخلاف الخطأ فالمعتبر هنـاك صيـانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا * فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل * قلت يتعين عليه القطع والقتل الا ان للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقاله فكماله ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسـقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي (ولا يضمن المثلي) اى على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمـان العدوان لا يضمن ماله مثل (بالقيمة) اذا انقطع المثل (الا يوم الخصومة) لان العجز عن المثل الكامل انمـا يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسـف لما انقطع المثل التحق بمـا لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجـامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة * واجيب بان العلة في الاصل كـونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن ردّ عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققـا يوم الغصب وانمـا يتحقق يوم الخصومة فافترقا * وعند محمد يعتبر قيمته وقت الانقطاع لان العجز عن اداء الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان مالا مثل له يعتبر قيمته عند السـبب وهو الغصب اتفاقا (وقلنا المنافع) سواء كانت لحرّ او لعبد (لا تضمن) قيمتهـا (بالاتلاف) اى بان يستخدم مثلا عبـد غيره او يركب دابته وعند الشـافعي تضمن بهما لكن يضمن

(ولا يضمن المثلي بالقيمة) اذا غصب ثم انقطع المثل عن ايدي النـاس (الا يوم الخصومة) لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم بالتربص الى اوانه وانقطـاع الاحتمـال بالخصومة وذلك وقت القضاء (وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف) لما مر ان المثل المعقول كامل وقاصر وحيث لم يوجد امتنع الايجاب لان الضمان بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى لكونه مالا متقوّما بخلافها

اجر المثل باتلاف منافع الحرّ قولا واحدا ولا يضمن منافعه لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا فى صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف فى غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف فى زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها * له ان المنافع اموال متقوّمة عرفا كالخانات فانها تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الآدمى كالاعيان وورد العقد عليها فى الاجارة وذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا * ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشئ عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا تكون مالا * فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هى به * قلنا هذا الاحراز ضمنى لا قصدى الا يرى ان الحشيش النابت فى ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره * فان قلت ثبت التقوم للمنفعة فى غير العقد كما فى وطأ جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر * قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما (والقصاص) اى وقلنا القصاص (لا يضمن بقتل القاتل) يعنى من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعى لان القصاص ملك متقوم للولىّ لان النفس تضمن بالمال حالة الخطأ وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص على خلاف القياس فلا يقاس

(والقصاص) او وجب على رجل فقتله اجنبى (لا يضمن بقتل القاتل) اى لا يضمن ذلك القاتل لولىّ القصاص شيئا لان ملك القصاص ليس بمال فلا يماثله المال صورة ولا معنى ويضمنه الشافعى الدية

(وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) اذا رجع الشهود لان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف ويضمنهم الشافعي رحمه الله مهر المثل (ولا بد للمأمور به من صفة الحسن) الحسن والقبح يطلقان على ملايم الطبع ومنافره وعلى صفة كمال وصفة نقصان وعلى متعلق المدح والذم (ضرورة ان الآمر حكيم) والحكيم لا يأمر بشئ الا لحسنه قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء

عليه غيره (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) هذه المسئلة مع ماقبلها ثلاث مسائل مقول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة رحمه الله لانه متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا* ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما تملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض وسمي بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف فاشبه الغصب (ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر) وهو الشارع (حكيم) على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ماهو قبيح كما قال الله تعالى (ان الله لا يأمر بالفحشاء) اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشئ صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشئ متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه

فعند الاشعرى حسن الافعال شرعى ولاحظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل ففعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا فى نفسه وان خفى على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان فى الايمان والاول يوجد بدون الثانى فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به والثانى يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط فى النوع الثانى ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوى فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلاة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلاة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فلنرجع الى حل الكتاب ﴿ وهو ﴾ اى الحسن ﴿ اما ان يكون لعينه ﴾ اى يدركه العقل بلا واسطة ﴿ وهو ﴾ اى ما يكون حسنا لعينه ﴿ اما ان لا يقبل السقوط ﴾ لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع فى بيان ان ذلك المطلق الذى لا يوجد الا فى ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا ﴿ او يقبله ﴾ اى يقبل السقوط اصلا ووصفا لا اصلا ﴿ او يكون ملحقا بهذا القسم ﴾ يعنى اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه ﴿ لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره ﴾ اى غير المأمور به * ولقائل ان يقول فى هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفى والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى تجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثانى كذا قاله بعض الشارحين

(وهو) اى الحسن نوعان (اما ان يكون) حسنا (لعينه) اى اتصف بالحسن لمعنى ثبت فى ذاته (وهو) ثلثة انواع (اما ان لا لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم) اى الحسن لعينه (لكنه مشابه لما حسن بمعنى فى غيره

اقول وهم بعض ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهى ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهى دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت للحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها (كالتصديق) هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله تعالى وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان مأجورا * فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال * قلنا هذا وصف اعتبارى لا يقتضى وجود محل يقوم به حقيقة (والصلاة) فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلاة فى الاوقات المكروهة (والزكاة) مثال لما يلحق به فان الزكاة غير حسنة فى نفسها اذ هى اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمن عز وجل وكذا الصوم فى ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار هذا حسنا بواسطة قهر النفس التى هى عدو الله تعالى كما جاء فى الخبر اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو فى ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال بعض الصحابة

※ ما انت يا مكة الاواد ※ شرفك الله على البلاد ※

ولما كانت هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية فى صفتها بل هى مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلاة

كالتصديق) مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط لانه لو تبدل كان كفرا (والصلاة) لما حسن لعينه لدلالتها على تعظيم الله تعالى لكن يقبل السقوط بالعذر (والزكاة) للملحق بالحسن لعينه لكن مشابه للحسن لغيره لان حسنها بواسطة دفع حاجة الفقير فاشبهته لغيره ولان هذه الواسطة بخلق الله تعالى لا صنع الفقير فصارت كلا واسطة فالتحقت به

فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليس بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد * قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد (او لغيره) معطوف على قوله لعينه يعنى او يكون حسن المأمور به لمعنى فى غيره * فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الآمر * قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعى قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتى لا يقبل السقوط اصلا (وهو) اى ذلك الغير (اما ان لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى او يكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به كالوضوء) مثال لما لا يتأدى بنفس المأمور به فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلاة وهى لا تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده (والجهاد) مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن فى نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المعلوم فكان الاولى فى التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة فى نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصى وهو يتأدى بالاقامة (والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه) هذا مثال للشرط يعنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التى يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك فى حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذى حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار

لعينه (او) حسنا (لغيره) اى لمعنى ثبت فى غيره وهو نوعان (اما ان لا يتأدى) ذلك الغير (بنفس المأمور به او يتأدى به او يكون) ذلك الحسن المطلق الشامل بجميع الاقسام (حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به) اى بالحسن لمعنى فى نفسه او لمعنى فى غيره ولم يذكر اعتمادا على الفهم (كالوضوء) مثال لما حسن لمعنى فى غيره وهو التمكن من اداء الصلاة لا لنفسه لانه ليس بعبادة مقصودة ولا يتأدى فان المقصود منه الصلاة وهى لا تتأدى به بل بفعل مقصود بعده (والجهاد) مثال لما ليس بحسن لعينه لانه تعذيب العباد وتخريب البلاد وحسنه لاعلاء كلمة الله تعالى ويتأدى لان الاعلاء بنفس المأمور به (والقدرة التى يتمكن بها المأمور من اداء ما لزمه) مثال لما حسن لشرطه بعد ما كان الخ فان الحسن الحاصل للمأمور به من قبل اشتراط القدرة الممكنة للمكلف من الاداء ولا شك فى حسنه لقبح تكليف العاجز فصار كل من الايمان والصلاة والزكاة والوضوء والجهاد حسنا لمعنى فى شرطه بعد ما حسن

الحسن لغيره الذى لايتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا لحسن فى شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغى فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن فى شرطه لكان اعم واوجز * فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده فى الحسن لغيره دون الحسن لعينه * قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فناسب للنوع الثانى وفى قوله والقدرة التى يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل * اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهى القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولايجوز ان يكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرطا للتكليف * فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع * قلت لوكان مشروطا بها لماتوجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لايعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لاينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف مالايطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لايصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهى قدرة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهى سلامة الاسباب والآلات وهى سابقة على الاداء وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة يظهر اثر هذه القدرة فى لزوم الاداء لعينه وقدرة يصير الفعل بها فى حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه يظهر اثرها فى لزوم الاداء لخلفه (وهى) اى القدرة التى يزداد بها حسن المأمور به (نوعان مطلق) يعنى من غير اعتبار قيد (وهو ادنى مايتمكن به المأمور من اداء مالزمه وهو) اى هذا القسم من القدرة (شرط فى اداء كل امر) اى اداء كل ماثبت بالامر وهو المأمور به

لعينه اولغيره (وهى) اى هذه القدرة (نوعان مطلق وهو ادنى مايتمكن به المأمور من اداء مالزمه) بدنيا كان اوماليا (وهو) اى هذا النوع من القدرة

سواء كان حسنا لعينه او لغيره * ولقائل ان يقول فى عبارته بشاعة لان الظاهر ان هى راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التى فى ضمن المقيدة مع انه غير جائز فى التقسيم ولايقال الاسم ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة فاى حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق فى الاصطلاح مالم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه فى النفس الاخير وهو عاجز عنه فى تلك الساعة * لايقال انه تكليف بماليس فى الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائى بل ابقاء التكليف الاول وماهو شرط لوجود شئ لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود فى باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلابد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله عليه السلام (فليصلها اذا ذكرها) اى فليصل تلك الصلاة الواجبة غايته انه اثبت مماثلته والاولى ماقاله بعض الحذاق لافرق فى اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها وكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما فى النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره فى وجوب الايصاء ﴿والشرط توهمه﴾ اى توهم مايتمكن به من الاداء ﴿لاحقيقته﴾ وهى انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء ﴿حتى اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر اوطهرت الحائض فى آخر الوقت﴾ يعنى فى جزء قليل منه مقدار مايسع فيه التحريمة ﴿لزمه﴾ اداء ﴿الصلاة﴾ عندنا ﴿لتوهم الامتداد فى آخر الوقت بتوقف الشمس﴾ وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان

(شرط فى اداء كل امر) كالوضوء والصلاة والحج والزكاة من الماء والقوة والاستطاعة والغنى (والشرط توهمه) اى مطلق القدرة (لاحقيقته) لان القدرة التى بنى عليها التكليف لاتسبق الفعل ولابد من سبق التكليف الفعل فنقلت الشرطية لسلامة الآلات وصحة الاسباب فثبت ان الشرط التوهم (حتى) قلنا (اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر اوطهرت الحائض فى آخر الوقت) مقدار مايسع فيه التحريمة (لزمه الصلاة لتوهم الامتداد فى آخر الوقت بتوقف الشمس) كما كان لسليمان عليه السلام فثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالى ينتقل الحكم الى خلفه

و هو القضاء (وكامل) سمى به لتمكن المكلف من الفعل مع صفة اليسر (وهو القدرة الميسرة للاداء) اى الموجبة لتيسر الاداء على العبد (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) لانها شرط فى معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهى كالنماء فى الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال

عليه السلام على ماروى ان سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته صلاة العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى (فطفق مسحا بالسوق والاعناق) تشأما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا فى عصمة الانبياء عليهم السلام ويجوز ان يؤوّل عقر السوق وضرب الاعناق بالكى عليها وجعلها فى سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم تهيبوه ولم يعلموه كذا فى شرح التأويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما فى الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البرّ لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وهناك هتك حرمة الاسم وقال زفر لايلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة (وكامل) وهذا نوع ثان من الشرط الذى يزداد به حسن الواجب (وهو القدرة الميسرة للاداء) اى الموجبة لتيسر الاداء على العبد سمى بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان المأمور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب فى بعض الواجبات على هذه القدرة كأنه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت فى اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) لانها شرط فى معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهى كالنماء فى الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال * فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لايشترط دوامها لبقاء

الواجب * قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها * فان قلت لوكان دوامها شرطا لما وجب الزكاة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر * قلت ماشرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من ار بعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط فى الابتداء للتمكن من الاغناء اى اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لايتحقق من غير الغنى كالتمليك لايتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة فى الغنى فقدره الشرع بملك النصاب (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) اى النصاب فى الزكاة يعنى اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكاة ولم يؤد سقط عنه الزكاة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزأ من المال النامى والواجب اذا وجب بصفة اليسر لايبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا * وقال الشافعى لاتسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا فى الاموال الباطنة والساعى فى الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لايسقط عنه الزكاة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدى خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم تمكن منه تسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارح اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا فى الارض بدون الخارج وهو اسم اضافى لايمكن ايجابه الا فى النماء الحقيقى فشرط قيام تسعة الاعشار فى وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا حتى لوامتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة اوزرعها ولم ينبت لم يجب شئ والتمكن من الزراعة يكفى لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج (٣) فلا يجعل تقصيره عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث سقط الخراج لانه لم يقصر حتى لوكان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لايسقط الخراج (بخلاف الاولى)

(حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) اى لاشتراط دوام هذه القدرة لدوام ماوجب بها تبطل الزكاة بهلاك النصاب لكونها واجبة بالقدر الميسرة حيث علقت بالمال الموصوف وقد هلك وكذا العشر بهلاك الخارج اذا اصطلم الزرع آفة (بخلاف الاولى) اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء

(٣) بخلاف العشر لان فيه العشر من جنس الخارج (نسخه)

اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الوجب كالشهود فى النكاح (حتى لايسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) وهو الزاد والراحلة فى الحج والنصاب فى صدقة الفطر بعد وجوبهما وفى هذا ردّ لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر صارا واجبين بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة فى الحج والنصاب فى صدقة الفطر زائد ان على اصل القدرة لان ادنى القدرة فى الحج القدرة على المشى واكتساب الزاد فى الطريق وفى صدقة الفطر تملك نصف صاع من برّ او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط فى الحج نفس الاستطاعة وهى لاتحقق الابالزاد والراحلة عادة * فان قلت هذا يناقض ماقلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب * قلنا لايناقض لانهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط فى صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لايتحقق من غير الغنى الشرعى * فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لايتوقف على الغنى الشرعى * قلت مادون الغنى الشرعى فى حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافى بينهما (وهل تثبت به صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به) اى المأمور بالمأمور به (قال بعض المتكلمين لا) اى لاتثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضىّ على افعال الحج ولايجوز المؤدى اذا اداه (والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به) اى بمطلق الامر (صفة الجواز) لانه يقتضى حسن المأمور به وذلك انمايكون بعدجوازه شرعا وكأن النزاع بينهم لفظى راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عن ماتى به وسقوط القضاء لايعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف مالا يطاق * والجواب عن استدلالهم ان الثابت بالامر وجوب اداء

(وصدقة الفطر بهلاك المال) بعد الوجوب لو جوبهما بقدرة ممكنة لان شرطه الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع ولاتحقق الابهما وشرط صدقة الفطر اهلية الاغناء بقوله عليه السلام اغنوهم ولا يتحقق الامن الغنى هذا جواب عن وجوبهما بميسرة لاشتراط الزاد والراحلة والنصاب وهما زائدان على اصلهما فانه الصحة بحيث يمشى ويكتسب وملك نصف صاع (وهل تثبت به صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به) اى المأمور به (قال بعض المتكلمين لا) اى لاتثبت صفة الجواز للمأمور به بمطلق الامر حتى يقترن به دليل مستدلين بمن افسد حجه فهو مأمور بالاداء شرعا ولايجوز المؤدى اذا اداه (والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به) اى بمطلق الامر (صفة الجواز) للمأمور به لان مطلقه يقتضى حسن المأمور به وذلك

بعد جوازه (وانتفاء الكراهة) ليخرج قول الرازى صفة الجواز تثبت بمطلق الامر فقد يتناول الامر ما هو مكروه كاداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به ومكروه ولنا ان بالامر يثبت الاذن به لانه لطلب ايجاده ومن ضرورته انتفاؤها

والكراهة ليست للصلاة بل للتشبه

الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل من احرامه والحج الصحيح فى العام القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه عليه السلام امر بالمضى فيما افسده (وانتفاء الكراهة) هذا اشارة الى خلاف آخر * حكى عن ابى بكر الرازى انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه * قلنا المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة فى التشبه بعبدة الشمس (واذا عدم صفة الوجوب) الثابت (للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعى) هو يقول تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز * ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن فى فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن فى الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفى الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل * وفائدة الخلاف تظهر فى قوله صلى الله عليه وسلم (من حلف على يمين فرآى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير) فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقى جوازه عنده ولم يبق عندنا (والامر نوعان مطلق عن الوقت) المحدود اى غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته (كالزكاة وصدقة الفطر وهو) اى المطلق (على التراخى) اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل (خلافا للكرخى) فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضى وجوب الفعل فى اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته (لئلا يعود على

عبدة الشمس والمأمور به الصلاة (واذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعى) له صوم يوم عاشوراء نسخ وجوب الاداء فيه ولم ينسخ جوازه ولنا ان موجب الواجب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يضاف غير موجبه اليه والسرخسى لا يبقى امرا بعد نسخ موجبه فلا يضاف الجواز والوجوب اليه وصوم عاشوراء بناء على انه مشروع للعبد كسائر الايام لا بذلك الامر (والامر نوعان مطلق عن الوقت) المحدود وهو الذى لم يتعلق اداء المأمور به بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته (كالزكاة وصدقة الفطر وهو) اى المطلق

(على التراخى) عند الاكثر (خلافا للكرخى) فانه عنده على الفور والفور وجوب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان والتراخى جواز تأخيره عنه فكونه للفور لاقتضاء الامر وجوب الفعل اول وقت الامكان لسقوط الفرض لو اتى به فتأخيره نقض لوجوبه اذ الواجب لا يترك وتأخيره ترك وقت وجوبه وكونه للتراخى

موضوعه بالنقض ﴾ هذا دليـل على انه للتراخى يعنى ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع و ذلك انما يوجد فى الزمان و الزمان الاول و الثانى فى صلاحية حصول الفعل سواء و لو اقتضى الفور يصير كأنه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اى ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق وما قوله فتأخيره نقض لوجوبه لانه ممنوع يجوز ان يفعل فى الجزء الثانى و فى الذى بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لايكون فعله فى الجزء الثانى اداء و ليس كذلك * فان قلت ان مات فى الجزء الثانى فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب و ان كان يأثم يلزم الفور * قلنا لا يأثم و انما يأثم لو فوّته و مجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء فى جزء آخر و لهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت وأخر يأثم و الموت عليه فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه و الفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ﴿ ومقيد به ﴾ اى مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته ﴿ وهو ﴾ اى المقيد ﴿ اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدّى ﴾ اى يكون زمانا يحيط به و يفضل عنه ﴿ و شرطا للاداء ﴾ اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء و لا مؤثر فى وجوده كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود و لا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال و الاولى ان يستدل بصحة الاداء او وجوده عنـد الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة * فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته اذ الظروف محال و المحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه و ليس بشرط له و لو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلاة و الصوم فى شرطية الوقت و امتياز الصلاة بظرفيته فلا حشو فى ذكرها (٦) ﴿ وسببا للوجوب ﴾ اى لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت * فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا * قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول و اما التقديم على السبب فلا يصح ابدا * و لقائل ان يقول بطلان تقدم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط

(لئـلا يعود على موضوعه بالنقض) فان افعل السـاعة مقيد يوجب الائتمـار على الفور وافعـل مطلقا لو اقتضى الفور صار كالمقيد فلم يبق مطلقـا فيعود على موضوعـه بالنقض (ومقيد به) وهو ما خص جوازه بوقت معين يفوت بفواته (وهو) اى المقيـد (اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) فى بعضه (وشرطـا للاداء) فيفوت بفواته (وسببا للوجوب) فيختلف الواجب باختـلاف الوقت ان كان كاملا فكامل او ناقصا فناقص (كوقت الصلاة)

(٦) الاوفق للسباق هو ان يكون الضمير الى شرطية الوقت و ان كان الظاهر عوده الى الظرفيه اهـ (عزمى زاده)

فلا يحصل قبله وفى الزكاة الحول ليس بشرط للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا بسببيته والحق ان بطلان تقدم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى مسببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية * فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات * قلت السبب فى الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل فى الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا * اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهرى الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الا مع الفعل * ذهب الشافعى الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب فى العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما فى الواجب المالى فبينهما فرق فان لزوم المال فى الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك فى المال * وذهب المحققون الى الفرق بينهما فى الواجب البدنى ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان فى الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب * فان قلت على هذا ينبغى ان لا يكون صوم المسافر

قوله ذهب الشافعى الى انه لا فرق بينه اى بين وجوب الاداء كما صرح به فى التلويح وغيره وظاهر كلام الشارح يوهم رجوع الضمير الى وجود الاداء وفيه ما فيه (عزمى زاده)

اداء للواجب * قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب و يلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل فى زمان مابعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا (كوقت الصلاة) فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ماقيل الجزء الذى هو سبب لايصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لايجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا فى آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء فى اوله واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذى يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله (وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول) يعنى ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم (او الى مايلى) يعنى ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذى يلى ذلك الجزء (ابتداء الشروع) وهو بالرفع فاعل يلى يعنى سبب الوجوب الجزء الموجود قبل الشروع لان الزمان عرض لايستقر الى تمام ركن فقيل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضى من اجزاء الزمان مايصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به * قلت الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى تنتقل * قلت لانسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفى هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ماقيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور * ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة فى الاول بعينها وهى عرض لايحتمل الانتقال من محل الى محل آخر ولو قال المصلى ان صلى فى جزء

(وهو) اى هذا النوع (اما ان يضاف الى الجزء الاول) اذ لو جعل كل الوقت سببا لزم ان لايصح الاداء فى الوقت فجعل بعضا والاول اولى لعدم المزاحم حتى لو شروع فيه تعين للسببية (او الى مايلى ابتداء الشرع) اذا لم يؤد فى الاول فيصير الثانى سببا فان ادى والا انتقل وكذا الى ان يضيق لان ما يتصل به اولى بالسببية لقربه

من اجزاء الوقت فهو السبب و الا فالمجموع لكان اوجز و احرى و من التطويل اعرى (او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) يعنى ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية (او الى الجملة) اى جملة الوقت يعنى ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب فى الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة و اذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال * فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء و بعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء * قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت * فان قلت لو شرع رجل فى النفل فى الوقت المكروه ثم افسده ينبغى ان لا يجوز قضاؤه فى الوقت الناقص لانه صار دينا فى الذمة وهى قربة مقصودة ولكنه يجوز * قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز فى غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا فى حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل (فلهذا لا يتأدى عصر امسه) الذى وجب فى الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا (فى الوقت الناقص) اى فى الوقت الذى تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكامل * فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغى ان يجوز عصر امسه فى الوقت الناقص من عصر يومه * قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا (بخلاف عصر يومه) فانه جائز فى الوقت الناقص لانه اذا شرع فى الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب فى الذمة ناقصا لنقصان فى ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان * فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه فى اليوم الثانى وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه * قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذى لم يصر دينا فى الذمة لان النقصان فى الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت

(او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) ان لم يؤد قبله فيتعين اذ لم يبق ما ينتقل اليه (او الى جملة الوقت) ان لم يؤد فى الوقت لزوال الداعى الى الجزء (فلهذا لا يتأدى عصر امسه فى الوقت الناقص) وهو وقت تغير الشمس من يومه اذ سببه كل الوقت وهو كامل فلا يتأدى بالناقص (بخلاف عصر يومه) فانه يتأدى فى الناقص لان سببه الجزء الاخير وهو ناقص

(لا يتحمل)

لايحمل النقصان لانه لاجابر له فى الفائت * ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا فى الاصل كان ماثبت فى الذمة ناقصا ايضا فبعد مضى الوقت لايتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لايصح فى كافر اسلم فى آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب فى جميع الاجزاء ﴿ ومن حكمه ﴾ اى ومن حكم هذا النوع الذى جعل الوقت ظرفا له ﴿ اشتراط نية التعيين ﴾ يعنى تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفى والاصح انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت ﴿ ولا يسقط ﴾ التعيين ﴿ بضيق الوقت ﴾ اى بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفى بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغى ان يسقط التعيين واجاب بانه لايسقط لان الحكم قد لايزول بزوال السبب كالتبختر فى الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ﴿ ولا يتعين بالتعيين ﴾ اى لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوى ذلك ﴿ الا بالاداء ﴾ يعنى بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى فى اى جزء يريد ﴿ كالحانث ﴾ اى كما ان الحانث فى اليمين له ان يختار فى الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لايتعين بل له ان يفعل الآخر ﴿ اويكون ﴾ الوقت ﴿ معيارا له ﴾ اى مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه ﴿ وسببا لوجوبه كشهر رمضان ﴾ اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل فى الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لايكون سببا كما فى المنذور المعين

(ومن حكمه) اى هذا النوع (اشتراط نية التعيين) فالنية لتمييز العبادة عن العادة والتعيين لتعدد المشروع (ولا يسقط) التعيين (بضيق الوقت) لانه من العوارض وهى لاتعارض الاصل فلا يرد ان التعيين لكون الوقت يسع غير الوجب فاذا ضاق ولم يسع غيره ينبغى سقوطه (ولا يتعين بالتعيين) بان قال عينت هذا الجزء للسبب لان تعيين المطلق تصرف وليس للعبد ذلك (الا بالاداء) فتعين ضرورة الفعل (كالحانث) فى اليمين يختار نوعا من الكفارة بالفعل ولو عين قصدا فله ان يفعل الآخر بعد التعيين (اويكون) الوقت (معيارا له) اى مقدارا (وسببا لوجوبه كشهر رمضان) فان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده ونقص بنقصانه واضيف اليه فقيل صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية

ولا معيارا كوقت الصلاة ولهذا خصهما بالذكر * فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لئلا يرد عليه ان الكافر اذا اسلم فى بعض النهار لايجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم فى الشهر والغاء المعيارية وعلى الثانى لايكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ماهو مضاف اليه ليس بسبب وماهو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع * قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسى ولكن نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله فى باب الصلاة رعاية للظرفية (فيصير غيره منفيا) هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا يؤيده قوله عليه السلام (اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان) (ولايشترط نية التعيين) اى نية كون صومه من رمضان * وقال الشافعى يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر فى صفة العبادة كما شرطت باصله * قلنا لما صار الصوم متعينا فى الزمان صار كالمتعين فى المكان والاطلاق فى المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين (فيصاب بمطلق الاسم) اى بمطلق نية الصوم كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه (ومع الخطأ فى الوصف) بان ينوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم * فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية * قلت الاعراض انما يثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها (الا فى المسافر ينوى واجبا آخر) المستثنى منه محذوف يعنى يصاب فرض الوقت مع الخطأ فى الوصف فى حق كل احد الا فى المسافر فان الصوم لايصاب فى حقه مع الخطأ فى وصفه بل يقع عما نوى (عند ابى حنيفة رحمه الله) قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر تحقق فى حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض * وله ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان فى حق ادائه بمنزلة شعبان

(فيصير غيره منفيا) لكونه معيارا وسببا فلا يسع فيه الا صوم واحد (ولايشترط نية التعيين) اى كون صومه من رمضان لتعينه والاطلاق فى المتعين تعيين (فيصاب بمطلق الاسم) اى يتأدى الواجب بنية مطلق الصوم (ومع الخطأ فى الوصف) بان نوى القضاء او الكفارة او النفل لان الوقت متعين للعبادة باصل النية ووصف الرمضانية متعين لانتساخ شرعية غيره (الا فى المسافر ينوى واجبا آخر) فانه بهذه النية لايصاب صوم الشهر بل يقع عما نوى (عند ابى حنيفة) وقالا هو كالمقيم لان الشرع رخص له بالفطر للمشقة فاذا ترك الرخص ساوى المقيم وله ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان فى ادائه بمنزلة شعبان واذا نوى واجبا آخر فى شعبان يصح فكذا فى رمضان

(فاذا)

فاذا نوى نقلا اوواجبا آخر فى شعبان يصح فكذا فى رمضان ﴿بخلاف المريض﴾ خبر مبتدأ محذوف اى المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر اوالنفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة فى حقه فالتحق بالصحيح فيقع مانوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض لابحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى مايضر به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون فى النوع الاول والترخص بحقيقة العجز فى النوع الثانى ﴿وفى النفل عنه روايتان﴾ يعنى اذا نوى المسافر النفل *روى ابن سماعة عن ابى حنيفة انه لايصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلأن يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة فى النفل الثواب وهو فى فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل *وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت فى حقه كشعبان يصح النفل فيه كما فى شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت ﴿او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان﴾ والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب فى القضاء ماهو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفى صوم النذر النذر* فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لايكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثانى فلا يكون الاقسام منحصرة فى الاربعة* قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لاسبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثانى فى تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا

(بخلاف المريض) فانه اذا نوى واجبا آخر يقع عن صوم الوقت لتعلق رخصته بحقيقة العجز فبصومه فات سبب الرخصة فالتحق بالصحيح (وفى النفل عنه روايتان) فى رواية نية المسافر النفل كواجب آخر واصحهما يقع عن الفرض لانه انما رخص قضاء بحقه وتخفيفا عليه فيظهر فيما فيه ضرورة (او يكون) الوقت (معيارا لا سببا كقضاء رمضان) فانه لايتحقق قضاء صومين فى يوم والسبب فى القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر

اليوم عن مشروع الوقت وهو النفل (ولا يحتمل الفوات) لان وقته العمر (بخلاف الاولين) وهما الصوم والصلاة لشرعيتهما فى وقت معين فيفوتان بفواته (او يكون الوقت (مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج) يشبه المعيار لانه لايصح فى عام الاحج واحد والظرف لان اركانه لاتستغرق جميع اجزاء وقته (ويتعين اشهر الحج من العام الاول عندابى يوسف) للاداء كآخر وقت الصلاة بحيث يأثم بالتأخير فاعتبر التضييق (خلافا لمحمد) حتى لايتعين ويجوز التأخير الى العام الثانى وكذا يشترط عدم التفويت فى العمر لصحة النفل فيها ولانه لو تعين لصار بالتأخير مفوتا لا مؤديا (ويتأدى الحج (باطلاق النية)

يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لايتأدى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولايؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر (فيشترط فيه نية التعيين) اى النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك فى اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار محتمل الوقت وهو القضاء (ولا يحتمل الفوات) لان وقته العمر (بخلاف الاولين) وهما الصوم والصلاة لانهما مشروعان فى الوقت المعين فيفوتان بفواته (او يكون مشكلا) هذا هو النوع الرابع من الموقت (يشبه المعيار والظرف كالحج) فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح فى عام واحد الاحج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة (ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد) هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابى يوسف مضيقا لان ادراك العام الثانى مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تأخيره من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلاة * فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثانى وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل فى الحياة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثانى كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقى الاشكال واثر الخلاف يظهر فى المآثم فعند ابى يوسف يأثم ان لم يؤد فى العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا (ويتأدى) اى الحج (باطلاق النية) بان يقول اللهم انى اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوى النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه

لان الاطلاق تعين بدلالة العرف لان الانسان عادة لا يحتمل المشقة للنفل وعليه الفرض

(ولقائل)

ولقائل أن يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدّى فان المسلم لايشتغل بفوات الفرض باداء النفل ﴿لا بنية النفل﴾ يعني لو نوى النفل فيقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح * وقال الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج * واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث جوّزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار * قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض

﴿والكفار يخاطبون بالامر بالايمان﴾ لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى (قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا) الى قوله (فآمنوا بالله ورسوله) ﴿وبالمشروع من العقوبات﴾ كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها ﴿وبالمعاملات﴾ لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى ﴿وبالشرائع﴾ كالصوم والصلاة وغيرهما ﴿في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف﴾ فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة وهذا التأويل منقول عن اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة ﴿واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك﴾ يخاطبون ﴿عند البعض﴾ وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط

(لا بنية النفل) لانه قد جاء صريح يخالفه وتبطل به الدلالة (والكفار يخاطبون بالامر بالايمان) لقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى فآمنوا (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانهم اليق بالزجر (وبالمعاملات) لانها دنيوي وهم آثروا الدنيا (وبالشرائع) كالصوم والصلاة (في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف) فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها قال الله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فسر من المسلمين المعتقدين فرضيتها (واما في جوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك) يخاطبون (عند البعض) وهم العراقيون من مشايخنا والشافعي رحمه الله ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر

تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر * فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الاترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لاتثبت به الحرية * قلنا لم يريدوا انه يثبت فى ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة (والصحيح انهم لايخاطبون باداء مايحتمل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم ولايعاقبون بتركها لقول النبى عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه حين بعثه الى اليمن (انك لتأتى قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لااله الاالله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فأعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة) الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان ما لايحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب (ومنه) اى من الخاص (النهى) قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهى لطلب العدم والوجود اشرف (وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل وانه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) قال الله تعالى (وينهى عن الفحشاء والمنكر) والمباحث المذكورة فى الامر فى قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات فى الحسن من انه شرعى او عقلى آتية فى النهى (وهو) اى المنهى عنه (اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا) منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشئ يكون باعتبار امور (اولغيره) معطوف على قوله لعينه (وذلك نوعان وصفا) اراد به مايكون لازما للمنهى عنه بحيث لايقبل الانفكاك (ومجاورا) اراد به مايكون مصاحبا ومفارقا فى الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح فى ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران المنعم مركوز فى العقول (وبيع الحرّ) مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحرّ كما عرف فى قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان

من العبادات) لان الكافر لايقدر على ادائها حالة الكفر لعدم شرطه وهو الايمان ولا يجوز كونه مأمورا بالاداء بشرط تقديم الايمان لان الايمان اصل فلا يكون تبعا (ومنه) اى من الخاص (النهى وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل وانه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وماذكر فى الامر هنا (وهو) اى المنهى (اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا اولغيره وذلك نوعان وصفا) لا يقبل الانفكاك (ومجاورا) اى مصاحبا ومفارقا فى الجملة (كالكفر) قبيح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضعه لفعل قبيح فى ذاته عقلا (وبيع الحر) قبيح لعينه شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال لاوضعا لان العقل لايحكم بقبحه

البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال شرعا فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهى عنه يعنى انه منهى عنه لا بذاته لانه فى ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفى الصوم اعراض عنها والخلل الوارد فى الصوم من جهة الوقت بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل فى تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعى للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعى بدون البيع بالمكث فى بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع فى حالة السعى فى الطريق وكذا وطأ الحائض منهىّ عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطأ المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلاة فى الارض المغصوبة منهى عنها لشغل ملك الغير والصلاة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها * فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطأ حال الحيض وانفكاك الصلاة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام فى حال النهى * قلت ليس الكلام فى حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطأ والصلاة عن الحرمة فى هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال * اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف فى القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع فى الصوم فى يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفى المضى عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعى وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه وقال لله علىّ صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علىّ صوم يوم حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد

(وصوم يوم النحر) قبيح باعتبار وصفه وهو انه يوم ضيافة لا بذاته لانه امساك لله تعالى فى وقته (والبيع وقت النداء) قبيح لمعنى مجاور للقبيح وهو ترك السعى الواجب لجواز انفصال السعى عن البيع والعكس

قوله فرجح جانب الترك اى جانب ترك المضى على جانب وجوب المضى فلم يجب المضى فلم يلزم القضاء بالافساد بعد الشروع كذا فى الحاشية العزمية نقلا عن الكشف اه (مصححه)

يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنه فيها هو الصلاة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه * فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطأ الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه وانما يكفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في الشرح الاكملي وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطأ الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته ﴿ والنهي ﴾ المطلق ﴿ عن الافعال الحسية ﴾ وهي مالها وجود حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع ﴿ يقع على القسم الاول ﴾ وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطأ حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء ﴿ وعن الامور الشرعية ﴾ اي عن الافعال التي تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة * فان قلت لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله * قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح

(والنهي) الخالي عما يدل على ان قبحه لعينه او لغيره (عن الافعال الحسية) اي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالقتل (يقع على القسم الاول) وهو القبيح لعينه لان الاصل ثبوت القبح في المنهي عنه لا في غيره الا اذا قام دليل بخلافه (وعن الامور الشرعية) وهي التي يتوقف تحققها على الشرع كالصلاة قوله وعن اتخاذ الدواب كراسي هو أن يقف على الدابة منتظرا لشخص او ناظرا الى شيء * قوله وعن المشي في نعل واحد وانما نهي عنه لانه مخالف للوقار او لانه يعسر مشيه بها وربما يكون سببا للعثار اه (عزمي زاده)

(والقائل)

ولقائل ان يقول ماعددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونهـا من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونهـا على صفة معلومة وهى ان القتل انما يوجب القصـاص اذا كان المقتول محقون الدم على التأبيد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولايكون القاتل اباله وكذا الزنا من حيث كونه وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل اوفى المحل موجب للرجم او الجلد فلا تحصـل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بمالم يتصرف الشـارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال ﴿ على الذى اتصل به وصفا ﴾ اى يقع على القسم الذى قبح لمعنى في وصفه يعنى يبقى المنهى عنـه بعد النهى مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مخل * فان قلت النهى عن الصلاة في الارض المغصوبة نهى عن الافعـال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل هو من قبيل ما اجتمع به مجاورا * قلنـا المراد به مايكون قبيحا لغيره بدون اعتبـار الجهة الزائدة كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والآخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر ﴿ لان القبح يثبت اقتضاء ﴾ للمنهى عنه ﴿ فلا يتحقق ﴾ اى لايمكن ان يثبت القبح ﴿ على وجه يبطل به ﴾ اى بذلك الوجه ﴿ المقتضى وهو النهى ﴾ بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلابد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولوكان قبيحا لعينه في الشرعيـات يكون باطلا فلا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث كمن قال لانسـان لا تطر فيبطل النهى المقتضى وفيـه ابطـال للقبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبيح للغير يكون المنهى عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهى ايضـا محفوظا * وتحقيقه ان النسخ عبـارة

يقع (على الذى اتصل) القبح (به وصفا لان القبح يثبت اقتضاء) للمنهى عنه (فلا يتحقق على وجه يبطل به) اى بذلك الوجه (المقتضى وهو النهى) بيانه انه تعالى نهى عباده ابتلاء فلابد من تصور وجود المنهى عنه ليبتلى العبد بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب فلو قبح لعينه في الشرعيات لبطل ولم يوجد شرعا والنهى عن المستحيل عبث فيبطل النهى المقتضى وفيه ابطال القبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل على القبح للغير يكون المنهى ممكنا والمقتضى وهو القبح والمقتضى وهو النهى محفوظين

عن رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر والنهى تصرف فى المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع فى المنسوخ بناء على عدم ذلك الشئ فلا يثاب عليه والعدم فى المنهى عنه بناء على الامتناع الاختيارى والاول ينافى الوجود والثانى لا ينافيه * ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لابد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لانسلم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافى الامكان الذاتى ومبنى التكليف عليه الا ترى ان الله تعالى كلف اباجهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشئ اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا فى الجملة ﴿ولهذا﴾ هذا تفريع بالمسائل على ما مهده من الاصل اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ماقبح لغيره ﴿كان الربا﴾ وهو معاوضة مال بمال وفى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة ﴿وسائر البيوع الفاسدة﴾ كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما ﴿وصوم يوم النحر﴾ وسائر الايام المنهية ﴿مشروعا باصله﴾ اما فى الربا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل فى المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافى ملك اليمين كجلد الميتة واما فى صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفى الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه ﴿غير مشروع بوصفه﴾ وهو الدرهم الزائد فى الربا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد عليه فيكون كالوصف والشرط الفاسد فى البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون

(ولهذا) اى لكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ماقبح لغيره (كان الربا) وهو معاوضة مال بمال وفى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة (وسائر البيوع الفاسدة) كالبيع بشرط الخدمة (وصوم يوم النحر) والايام المنهية (مشروعا باصله) لان ركن البيع وجد فى الربا والبيوع الفاسدة وهو الايجاب والقبول من اهله فى محله ولان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا يملك بالقبض ولو نذر صومه وصامه صح (غير مشروع بوصفه) وهو الفضل فى الربا لفوات المساواة التى هى شرط الجواز والشرط الفاسد فى البيع فانه كالوصف لانه امر زائد واستلزام صومه الاعراض عن الضيافة

الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لاينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف (لتعلق النهى بالوصف لا بالاصل) ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كاللآلى اذا اصفرّت (والنهى عن بيع الحر والمضامين) جمع مضمون وهو مافى ظهور الآباء (والملاقيح) جمع ملقوحة وهى مافى ارحام الامهات (ونكاح المحارم مجاز عن النفى) هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهى عنها كان ينبغى ان يقتضى مشروعيتها وليس كذلك لان هذه العقود لاتنعقد اصلا ولاتفيد الملك فاجاب بان النهى عن هذه العقود مجاز عن النفى لان محل البيع والنكاح معدوم (فكان) النهى عن هذه التصرفات (نسخا لعدم محله) اى محل النهى * ولقائل ان يقول ان ارد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفى فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعى فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهى وذا غير معلوم * فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية * قلنا لايتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لايكون نسخا * فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبى عليه السلام فى الابتداء حيث لم ينه عنها فى اول زمان نبوته * قلت انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه فى زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل * فان قلت قوله والنهى عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا * قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ماورد على القاعدة به سؤال (وقال الشافعى رحمه الله فى البابين) اى فى الحسية والشرعية (ينصرف) النهى المطلق (الى القسم الاول) اى الى ماقبح لعينه ولايكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهى عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره (قولا بكمال القبح) حال اى قائلا بان النهى يقتضى القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او مفعول مطلق (كما قلنا فى الحسن فى الامر) اى قلنا الامر المطلق يقتضى ان يكون المأمور به حسنا لعينه * ثمرة الخلاف تظهر فى ترتب الاحكام

(لتعلق النهى بالوصف لا بالاصل والنهى عن بيع الحر والمضامين) وهو مافى ظهور الآباء (والملاقيح) وهو مافى ارحام الامهات (ونكاح المحارم) جواب نقض على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية فالنهى عنها يقتضى المشروعية فالجواب ان النهى عنها (مجاز عن النفى) لان محل البيع والنكاح معدوم (فكان) النهى عنها (نسخا لعدم محله) اى محل النهى (وقال الشافعى فى البابين) اى الحسية والشرعية (ينصرف النهى المطلق (الى القسم الاول) وهو ما قبح لعينه (قولا بكمال القبح) اى بان النهى يقتضى القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال (كما قلنا فى الحسن فى الامر) المطلق يقتضى الحسن لعينه

عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فمن جعل المنهى عنه قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعى للتنافى بين الوضع الشرعى والقبح الذاتى فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه (لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة) لصحة تكذيب من قال نهى الشارع لايقتضى القبح وهى من امارات الحقيقة (كالامر) اى كما قلنا الامر (فى اقتضاء الحسن) حقيقة (ولان المنهى عنه معصية) وفعله حرام (فلا يكون مشروعا) لان كونه مشروعا يقتضى ان لايكون حراما (لما بينهما من التضاد) فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لاتنافى بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه (ولهذا) اى ولكون المنهى عنه قبيحا لعينه (قال الشافعى لاتثبت حرمة المصاهرة بالزنا) لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقق بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذلابد من المناسبة بين الحكم والسبب * جوابه ان الزنا لايوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام (ناكح اليد ملعون) ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم ماهو سبب الولد وهو الوطأ ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر فى السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغى ان تحرم زوجته بعد وجود الوطأ مرة لشبهة البعضية * قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل (ولا يفيد الغصب الملك) يعنى اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا * وثمرة الخلاف تظهر فى تملك الاكتساب ووجوب

(الكفن)

(لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة) لاستحالة نفيه (كالامر فى اقتضاء الحسن) فانه حقيقة (ولان المنهى عنه معصية) وفعله حرام (فلايكون مشروعا) لان مشروعيته يقتضى عدم حرمته (لمابينهما من التضاد) فلايجتمعان (ولهذا) اى لكون المنهى عنه قبيحا لعينه (قال الشافعى لاتثبت حرمة المصاهرة بالزنا) لانها نعمة التحقت بها الاجنبية بالامهات والزنا حرام فلا يصلح سببا للنعمة (ولا يفيد الغصب الملك) بان غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان ملكه عندنا وعنده لا لان الملك نعمة فلا يناله بالمحظور

الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلايكون سببالها* جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا لمافات والفائت ملك المالك فى العين اذ لو لم يفت لاجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد وهذا لايجوز فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لانه لاسائبة فى الاسلام وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فحينئذ لاحاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ﴿ ولا يكون سفر المعصية ﴾ كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغى ﴿ سببا للرخصة ﴾ وهى قصر الصلاة لانها نعمة * جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح فى نفسه بل العصيان فى قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ﴿ ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء ﴾ اى بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة* جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه* فان قلت هذه المسائل لاتصلح للتفريع لان النهى عن الافعال الحسية ولاخلاف فيه * قلنا المراد بيان ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية سواء كان المنهى عنه شرعيا او حسيا * فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك فى يده يضمنه * قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء فى حالة البقاء كأنه يحدث ساعة فساعة كما فى لبس الثوب فى حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال فى دار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا فى الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم ﴿ واما العام ﴾ وهو فى اللغة بمعنى الشامل وفى الاصطلاح ماذكره المصنف

(ولا يكون سفر المعصية) كسفر الآبق (سببا للرخصة) لانها نعمة فلا يتعلق بالمعصية (ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) لان استيلاءهم معصية فلايكون سببا للمعصية (واما العام

قوله كما فى لبس الثوب فى حق الحنث مثلا اذا قال والله لا البس هذا الثوب وهو لابسه يحنث فى الحال كما اذا ابتدأ اللبس بعد الحلف اه (عزمى زاده)

اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذالمفرد مقدم على الجمع (فمايتناول) اى لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره فى الخاص وهذا كالجنس (افرادا) خرج به خاص العين كزيد لانه لايتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لاتتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشئ مايصدق الشئ على كل واحد منها وآحاد العشرة لايصدق على واحد منها انه عشرة فقوله مايتناول افرادا جنس شامل للمشترك (متفقة الحدود) خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود (على سبيل الشمول) احترز به عن النكرة فى سياق النفى فانها تتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة فى معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة فى التسمية بزيد (وانه) اى العام قبل الخصوص (يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا) اى بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعى موجبه ليس بقطعى لانه يحتمل ان يختص كما قال الله تعالى (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثانى اهل مكة ومع الاحتمال لايثبت القطع * ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازماله حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع والتكليف بماليس فى الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لانسلم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال فى رفع القطع عن عمومه لافى العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم * ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط فى حق العمل بالاتفاق سقط فى حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فتى سقط فى حق التبع ففى حق الاصل اولى * فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط فى حق العمل دون العلم * قلنا ذلك احتمال ناش من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال * وفائدة الخلاف تظهر فى وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولايجوز تخصيصه وعنده لايجب ويجوز تخصيصه (حتى يجوز نسخ الخاص به) اى بالعام

قوله جنس شامل الخ قال المحشى الفاضل عزمى زاده والاحتراز بالجنس جائز اذا كان اخص من الفصل بوجه كاللفظ فى تعريف الكلمة اه (مصححه)

فما يتناول) كالجنس (افرادا) خرج الخاص (متفقة الحدود) خرج المشترك (على سبيل الشمول) قيل تفسير للتناول وقيل احتراز عن النكرة كرجل ومثاله مسلمون (وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا) عندنا كالخاص وعند الشافعى ليس بقطع لاحتمال خصوصه (حتى يجوز نسخ الخاص به) تفريع على ايجابه قطعا

هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا (كحديث العرنيين) عرنة واد بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهى قبيلة تنسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال فى حنيفة حنفى وهو ماروى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرّت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدّوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام فى اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم (٥) وتركهم فى شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد فى ابوال الابل (نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول) لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس فى ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثانى وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التى تضمنها الحديث منسوخة بالاتفاق لانها كانت فى ابتداء الاسلام * فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغى ان يرجح الخاص * قلنا الاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها (واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر) يعنى ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر (ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان) لان العام مثل الخاص فى ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما فى الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة فى زياداته وفخر الاسلام فى البزدوى المسئلة من غير ذكر خلاف * قال المصنف فى شرحه ما ذكر فى المنظومة والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابى يوسف للثانى سواء اوصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئا فى حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة للانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثانى تخصيصا له

(كحديث العرنيين) وهو ماروى ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فامرهم عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة فيشربوا من البانها وابوالها وهو خاص (نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول) وهو عام (و) فيما (اذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر أن الحلقة للاول والفص بينهما نصفان) لان العام كالخاص فى ايجاب الحكم فيتساويان فى الوصية بالفص والخاتم ليس بعام بل شبيه به

(٥) سمل العين فقؤها (مصححه)

وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لاتخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ماذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لايتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة * اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولايصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم (ولايجوز تخصيص قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر القلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لايحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى (مما لم يذكر اسم الله عليه) بخبر الواحد وهو ماروى انه عليه السلام قال (المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى اولم يسم) وبالقياس على الناسى فان من نسى اسم الله تعالى حالة الذبح يحل اكله اجماعا فيحل في العامد كذلك * قلنا لايحل اكله لانه منهى عنه والنهى يقتضى التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلايجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين * فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقى تحت العام مايمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به * قلت يجوز ان يراد ماذبح بغير اسم الله تعالى كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا أتأكلون مما قتلتم ولاتأكلون مما قتله الله تعالى فانزل الله تعالى الآية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسى غير مستقيم لان الناسى عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ (ومن دخله كان آمنا) يعنى لا يجوز تخصيص هذه الآية (بالقياس وخبر الواحد) صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة اوزنا اوغيرهما فالتجأ بالحرم لايقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لايطعم ولايسقى حتى يضطرّ الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي فيه لان الجانى قدخص من الآية بقوله عليه السلام (الحرم

ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس) وعند الشافعي متروك التسمية عامدا يحل والجانى يقتل في الحرم قياسا على الناسى وعلى الاطراف فان القصاص فيها مستوفى فيه (وخبر الواحد) وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى اولم يسم وقوله الحرم لايعيذ عاصيا ولافارّا بدم فان العام موجب قطعا فلا يخصص بما ليس بقطع

لايعيذ عاصيا ولا فارّا بدم) وبالقياس على الطرف فانه لوكان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى ﴿ لانهما ﴾ اى لان قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) وقوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) ﴿ ليسا بمخصوصين ﴾ فان الناسى غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسى ذاكر حكما فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد ولا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لايسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والآية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه * ولقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان * فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجانى اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل واما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالآية متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى (اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا) ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال الله تعالى (فيه آيات بينات) ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل ان المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان لايات وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب ﴿ فان لحقه خصوص ﴾ لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظى مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظى عن العقلى كقوله تعالى (خالق كل شيء) فالله تعالى مخصوص منه كذا في بعض الشروح

(لانهما) اى ولا تأكلوا ومن دخله (ليسا بمخصوصين) فان الناسى ليس بمخصوص بل ذاكر شرعا لقيام الملة مقام الذكر للعذر وكذا الاطراف فانها تسلك مسلك الاموال والآية تتناول الانفس لاغير (فان لحقه خصوص) وهو قصر العام على بعض افراده بدليل لفظى مستقل مقارن

(معلوم) كالمستأمن خص من اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك (او مجهول) كالربا خص من احل الله البيع بقوله وحرم الربا فالصحيح انه (لا يبقى قطعيا) فيخص بالقياس وخبر الآحاد

(ولكنه لا يسقط الاحتجاج به) كآية السرقة يحتج بها مع خصوص ما دون النصاب وغير المحرز بالاجماع (عملا بشبه الاستثناء والنسخ) فدليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم فان الخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم والناسخ من جهة الصيغة فان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان الخصوص مجهولا فالجهالة باعتبار الحكم توجبها في الباقي كالاستثناء المجهول فلا يبقى حجة وباعتبار الصيغة حكم المخصوص ثابت بصيغته فلا تتعدى جهالته فيبقى الاول على ما كان فلم تبطل بالشك وشبهة الجهالة ازالت اليقين وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدرى ماتعدى اليه حكم المخصوص مما تناوله العام فصار قدر ما تناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل فان الاستثناء لا يقبله لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان موجبا فلا يبطل به ولا يبقى قطعيا معه

ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى (خالق كل شيء) المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تعالى (واوتيت من كل شيء) وبقوله مقارن عن الناسخ * ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لا داخلا في ماهيته كذا قاله الشراح * ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصص لا ان يصدرا معا من النبي عليه السلام فحينئذ يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما (معلوم او مجهول) كالربا خص من قوله تعالى (واحل الله البيع) بقوله (وحرم الربوا) لان الربا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يكون نظيرا للخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام الربا بالاشياء ستة وصحة تعليلها يكون نظيرا للخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه (لا يبقى قطعيا) حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) بقوله عليه السلام (لا تقتلوا الشيوخ والعجائز) بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي (وان احد من المشركين استجارك فاجره) (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم) مع ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام (نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وكآية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع (عملا بشبه الاستثناء والنسخ) يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما

لبيان ان المخصوص و المستثنى لم يدخل تحت الحكم و يشبه الناسخ من جهة
الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته
باعتبار الحكم توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة
كالمجمل قبل البيان و باعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا
للمعلوم و جهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين و قلنا يبقى
حجة و لا يكون قطعيا و ان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه
نص مستقل و على تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا
مما يتناوله العام و ذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي و باعتبار
الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء و هو لا يقبل التعليل لانه عدم
بالعدم الاصلي اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل
ثم خرج و العدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل
الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة
و احتمال التعليل لا يبقى العام حجة و باعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا
يبقى حجة و لا يكون قطعيا * فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي
تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل * قلت بينهما
فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل
لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة * فان قلت دليل
الخصوص لما شابه الناسخ و الاستثناء و هما لا يقبلان التعليل فدليل
الخصوص كيف يقبله * قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله و في الناسخ
عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص
و في دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل (فصار كما) اي صار
دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا و هو
المختار نظير هذه المسئلة و هي (اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار
في احدهما بعينه و سمى ثمنه) اي فصل ثمنه صح البيع و يلزم العقد في الذي
لا خيار له فيه لعدم جهالة المبيع و الثمن * فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا
البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل
ابو حنيفة في بيع الحر و العبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا

(فصار) دليل الخصوص (كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه و سمى ثمنه) فانه يجوز البيع في الآخر لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب و يمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ و في الحكم نظير الاستثناء

قوله اي فصل ثمنه بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على اني بالخيار ثلثة ايام في هذا بعينه اه (عزمي زاده)

فاسدا لقبوله فى العبد * قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفى مسئلتنا العبد الذى فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا فى المبيع فلا يمنع صحه العقد * فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا لمن يصح قلت لان العوض فى البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشترى حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزئة المحل وانما يقابل لهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احداهما لم توجد المزاحمة فلا ينقسم * وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذى فيه الخيار داخل فى الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذى له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين * قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيد ان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففى هذه الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففى الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كأنه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصة من الثمن فيصير كأنه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفى الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كأنه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفى الثالثة يصير الثمن مجهولا

قوله داخل فى الانعقاد لا الحكم لما عرف فى موضعه ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت ولا يمنع السبب عن الانعقاد (عزمى زاده)

قوله فى الصور الاربع وهى الصور الثلاث الآتية فى الشرح مع الصورة المذكورة فى المتن (عزمى زاده)

(وجهالة)

وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد فيصير كأنه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد *فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر * قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن (وقيل انه) اى العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) اى لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي رحمه الله وعيسى بن ابان (كالاستثناء المجهول) يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء (لان كل واحد منهما) اى من الاستثناء والمخصص (لبيان انه لم يدخل) تحت الجملة (٥) قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا (فصار) اى دليل الخصوص على هذا القول (كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد) فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة (وقيل انه) اى العام بعد الخصوص (يبقى كما كان) قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين (اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما) اى من دليل الخصوص والناسخ

(وقيل انه يسقط الاحتجاج به) فيتوقف الى البيان تمسكا بان دليل الخصوص (كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما) اى من الاستثناء ودليل الخصوص (لبيان انه لم يدخل) تحت الجملة (فصار) على هذا (كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد) فانه باطل لعدم دخول الحر فورد العقد على العبد ابتداء بالحصة (وقيل انه يبقى كما كان) فان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان قبله وان كان مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي على ما كان في الكل (اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما) اى من دليل الخصوص والناسخ

(٥) هذا اذا كان المخصص مجهولا ظاهر وان كان معلوما الخ (نسخه)

(مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لايصلح ان يكون معارضا للمعلوم فبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له (فصار كما اذا باع عبدين) بثمن واحد (وهلك احدهما قبل التسليم) الى المشترى يبطل البيع فى الهالك لتعذر التسليم وصح فى الحى بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخى وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لايقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقى العام على ما كان عليه من القطع * والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمال باحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لايقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص (والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى) اى يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا (او بالمعنى لاغير) اى يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع (كرجال) مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الا ان العموم فى القلة من الثلثة الى العشرة وفى الكثرة منها الى الكل * فان قلت العام عندك قطعى الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من المجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك * قلت لانسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعى الدلالة انما يكون فى العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشرى فى بحث مجئ الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء فى الجمع المنكر

(مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) فانه بمنزلة الوصف (فصار كما اذا باع عبدين) بثمن واحد (وهلك احدهما قبل التسليم) صح فى الحى بحصته لدخولهما تحت العقد وخروج احدهما لتعذر التسليم فيبقى فى الآخر صحيحا (والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لاغير كرجال) عام صيغة لوضعها للجمع ومعنى لشموله لكل ما يتناوله عند الاطلاق

﴿ وقوم ﴾ مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام * فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع ايضا فيقال رماحان ورماحات * قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذى دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا * فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم فى قولك جاءنى القوم الا زيدا * قلت من حيث ان مجئ المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما فى قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع ﴿ ومن وما يحتملان العموم ﴾ اذا قلت فى الشرط من زارنى فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت فى الاستفهام من فى هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعدّ من فيها الى آخرهم واذا قلت فى الخبر اعطى من زارنى درهما يستحق كل من زاره العطية ﴿ والخصوص ﴾ فى بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمنى وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح * ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما فى قوله من دخل هذا الحصن اوّلا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت فى الجميع اما فى الخبر فظاهر واما فى الشرط فلما نقلناه من المسئلة واما فى الاستفهام فلان المستفهم بقوله من فى الدار يريد واحدا ﴿ والاصل فيهما العموم ﴾ يعنى الكثير الشائع فى استعمالاتهما العموم ﴿ ومن فى ذوات من يعقل ﴾ يعنى وضع من لان يستعمل فى ذوات من يعقل لقوله عليه السلام (من قتل قتيلا فله سلبه) فان قلت يحتمل ان يكون عاما لعموم صفته وهو القتل * قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم ﴿ كما ﴾ اى كما وضع ما لان يستعمل ﴿ فى ذوات ما لا يعقل ﴾ حتى لو قيل ما فى الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة * فان قلت اذا كانا من محتملات من وما

(وقوم) عام معنى او ضعه للجمع لا صيغة لانه فرد كزيد (ومن وما يحتملان العموم) قال الله تعالى الا يعلم من خلق وله ما فى السموات والارض (والخصوص) فاذا قيل من او ما فى الدار فيقول زيد او فرس (والاصل فيهما) اى الكثير الشائع فى استعمالهما (العموم ومن) وضع لان يستعمل (فى ذوات من يعقل كما) وضع لان يستعمل (فى ذوات ما لا يعقل)

فا المعنى الموضوع لهما* قلت وضعتا مبهمة فى ذوات من يعقل و ما لا يعقل وهذا المعنى المبهم لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن خاص او عام (فاذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا عتقوا جميعا) هذا تفريع على كون من عامة* فان قلت كلمة من عامة و كلمة من فى قوله من عبيدى قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغى ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة فى قوله لآخر من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه و قال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا* قلت كلمة من فى قوله من شاء من عبيدى للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدى لان المشية اضيفت الى خاص فلا تدل على تأكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قال الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى (من يشأ الله يضلله) عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال فى الفرق ان من يحتمل التبعيض و البيان فالتبعيض متيقن على التقديرين ففى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من و تبعيض من و ان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى لان المخاطب لو شاء عتق الكل يسقط معنى التبعيض بالكلية * فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد* قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه و الظاهر انه تعلق المشية بالكل دفعة ولقائل ان يقول البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التى هى اعم من ان تكون فى ضمن الكل او بدونه و حينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن (و ان قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما و جارية لم تعتق) لان الشرط ان يكون جميع ما فى البطن غلاما هذا تفريع على كون ما عامة *فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر) وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك * قلنا بناء الامر

(فاذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا عتقوا جميعا) لكون من عامة (و ان قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) لان الشرط كون جميع ما فى بطنها غلاما لكون ما عامة

(على)

(ومايجئ بمعنى من) مجازا قال الله تعالى والسماء ومابناها وكذا عكسه (وتدخل مافى صفات من يعقل ايضا) كاستعماله فى ذوات مالا يعقل تقول مازيد فيقال كريم (وكل عامة) بمعناها لانها (للاحاطة) ولكن (على

على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (ومايجئ بمعنى من) كما فى قوله تعالى (والسماء ومابناها) اى ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما فى الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجئ بمعنى ما كما فى قوله تعالى (فنهم من يمشى على بطنه) (وتدخل مافى صفات من يعقل) هذا بيان مواضع استعمال ما (ايضا) اى كاستعماله فى ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال فى جوابه الكريم او العالم (وكل للاحاطة على سبيل الافراد) كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعنى يراد كل واحد من افراد النكرة التى اضيفت اليها كل كأنه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة (وهى تصحب الاسماء) لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما (فتعمها) اى الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق تعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة ولا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة (فان دخلت) كلمة كل (على المنكر اوجبت عموم افراده) كما قلنا (وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق) اى بصدق الاول لان جميع افراده مأكول (والكذب) اى بكذب الثانى اذ قشره غير مأكول ولهذا قال فى الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة (فاذا وصلت بما) اى كلمة كل بكلمة ما (اوجبت عموم الافعال) لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهى طالق كل وقت يقع منى التزوج فتطلق فى كل التزوج ولو بعد زوج آخر (ويثبت عموم الاسماء فيه) اى فى كلما (ضمنا كعموم الافعال فى كل) اى كما يثبت عموم الافعال ضمنا فى كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا (وكلمة الجميع) وهذه من العام معنى (توجب عموم الاجتماع) اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع (دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا) وفى المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازى اى يعطاه زائدا على سهمه

سبيل الافراد) كأن ليس معه غيره (وهى تصحب الاسماء) للزومها الاضافة (فتعمها) اى الاسماء (فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه) لعدم افراده (حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق) فى الاول لان جميع افراده مأكول (والكذب) فى الثانى اذ قشره غير مأكول (فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال) قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها (ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم الافعال فى كل) فانه يثبت ضمنا لكل عبد اشتريته وكلما اشتريت عبدا ففى الاولى كل عبد يشتريه يحنث ولو اشترى عبدا مرتين يحنث فى الثانية ايضا (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد) بخلاف كل (حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا

(فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) اى يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اوّلا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى * اعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه * واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اوّلا لا يوجد الا فى واحد او اكثر فان وجد فى اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد فى واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما * ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع فى الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اوّلا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز (وفى كلمة كل) يعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اوّلا فله من النفل كذا فدخل عشرة (يجب لكل رجل منهم النفل) التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كأنه ليس معه غيره وهو اول فى حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص (وفى كلمة من) يعنى اذا قال من دخل هذا الحصن اوّلا فله من النفل كذا فدخل عشرة (يبطل النفل) لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل * فان قلت فى صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين

فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) بالشركة (وفى كلمة كل) اذا قال كل من دخل الخ (يجب لكل رجل منهم النفل) تاما لاعتبار كل بانفراده وهو اول فى حق من تخلف (وفى كلمة من) اذا قال من دخله الخ (يبطل النفل) لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من وتعين احتمال الخصوص حملا للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فلو دخلوا فرادى فللاوّل فى الثلثة لان من يستعمل للخصوص وكل يحتمله والجميع يستعار بمعنى الكل وقامت دلالة الخصوص بذكر الاول

(اولا)

اولا بالنسبة الى من يخلفه ولم لم يعتبر هكذا فى صورة من دخل * قلت لان
فى قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى وفى صورة كل من
دخل لم يمكن لان لفظة كل دخل على من فاقتضى التعدد فى المضاف اليه
والاول الحقيقى لايكون متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف *فان قلت هذا يقتضى انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم
النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز * قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد
فى دخولهم فرادى فلا يصدق الاعلى الاول خاصة ﴿ والنكرة فى موضع
النفى تعم ﴾ لما فرغ من بيان العام وضعا شرع فى بيانه بدليل خارجى
والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفى عليها
وتضمن من الاستغراقية نحو لارجل فى الدار فانه لنفى الجنس وتارة على
سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفى واحد من
الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى (لابيع فيه ولاخلة) فيمن قرأ
بالرفع فانه عام وتارة لايعم كما فى قولك مارأيت رجلا بل رجلين والدليل
عليه الاجماع على ان كلمة لااله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان
نفى النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى (قل من انزل الكتاب الذى جاءبه
موسى) ردا لما قالت اليهود ماانزل الله على بشر من شئ ولو لم يكن هذا
الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلى لما كان الايجاب الجزئى ردا عليهم
لان السلب الجزئى لايناقض الايجاب الجزئى ﴿ وفى الاثبات تخص ﴾ لان
النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها مايوجب العموم ﴿لكنها﴾ اى النكرة
المثبتة ﴿ مطلقة ﴾ فان قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على
على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة * قلنا
لافرق بين المطلق والنكرة فى اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة
فى كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال
لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ماهو المصطلح اذلو اراده لقال لكنها
مطلق لان التاء لاتدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج
عن الوصفية بل اراد من المطلقة مايرادف النكرة وهو الدال على فرد
غير معين ﴿وعند الشافعى تعم ﴾ ولقائل ان يقول نقل عن الشافعى

(والنكرة فى موضع النفى تعم) كما رأيت رجلا ولا رجل فى الدار وعمومها ضرورى لا بالصيغة لانه لما نفى رؤية رجل غير عين لزم انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رآى واحدا يكون كاذبا (وفى الاثبات تخص) لانها لفرد ولم يقترن بها مايوجب العموم (لكنها مطلقة) اى متعرضة للذات دون الصفات لابالنفى ولا بالاثبات فيتناول واحدا غير معين (وعند الشافعى تعم) لان الشئ فى قوله تعالى انما قولنا لشئ وان كان فى الاثبات شامل لشمول قدرته

فى احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة فى موضع الاثبات وهى توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والاكذب احدهما * تمسك بقوله تعالى (انما قولنا لشئ اذا اردناه) فان الشئ مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها *جوابه ان انما فى قوة النفى والاثبات معناه ليس قولنا لشئ اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمى الشافعى المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه ﴿ حتى قال بعموم الرقبة المذكورة فى الظهار ﴾ اى فى كفارة الظهار فى قوله تعالى (فتحرير رقبة) خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل * قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذلو كان كذلك لزم ان لايخرج من العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية الكاملة كما خلق الله تعالى كذا فى الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص * اعترض على مذهبنا الامام الغزالى رحمه الله بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا (٥) وبانهم اجازوا مقطوع اليد فى التكفير ولم يجيزوا الاخرس وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط ذوفهم الى هنا كلامه * ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة فى الكامل مجاز فى القاصر بل هى حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثانى ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة لوجود احداهما حتى لو قطعتا لايجوز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق ﴿ واذا وصفت ﴾ النكرة فى موضع الاثبات ﴿ بصفة عامة تعم ﴾

(فان)

(حتى قال بعموم الرقبة المذكورة فى الظهار) فى قوله تعالى فتحرير رقبة وقد خص منها الزمنة اجماعا والخصوص دليل العموم فتخص الكافرة قياسا وجوابه ان انما بمعنى ماوالا والرقبة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل الا انها خصت منها (واذا وصفت) النكرة فى الاثبات (بصفة عامة تعم) ضرورة عموم وصفها

(٥) قال المحشى الفاضل هنا وفيه بحث ظاهر لان التسمية بالآدمى تدور مع وجود الماهية الانسانية وهى موجودة فى جميع افرادها بخلاف الرقبة على ما قلنا فانها بمعنى البنية والمتبادر من اطلاقها هى السالمة فاين هذا من ذلك اه (مصححه)

فان قلت مقتضى الوصف التخصيص و التقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لاينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لايكون فيه ذلك القيد عامة في افراد مايوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غيران يختص بواحد * فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل و الصفة تابعة * قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق (كقوله والله لا اكلم احدا الارجلا كوفيا) فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم واحدا سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث (والله لااقربكما الا يوما اقربكما فيه) فانه لايصير موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لاضرب الارجلا ولدني لاتعم * اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد تختص بالصفة كما اذا قال والله لاتزوجن امرأة كوفية برّ بتزوج امرأة واحدة ومثله قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ماعداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا (ولهذا) اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة (قال علماؤنا) رحمهم الله

(كقوله والله لا اكلم احدا الارجلا كوفيا) فله ان يتكلم جميع رجال الكوفة (والله لااقربكما الايوما اقربكما فيه) لم يصر موليا لانه يمكنه القربان في كل يوم (ولهذا) اي لكون النكرة تعم بالصفة العامة (قال علماؤنا)

(اذا قال اىّ عبيدى ضربك فهو حرفضربوه) معـا اومتفرقا (انهم يعتقون عليه) وان قال اىّ عبيدى ضربته فهو حر فضرب المخـاطب الجميع مرتين عتق الاول لعدم المزاحم اودفعة عتق واحد منهم وخير المولى فى تعيينه المراد من النكرة هنا مافيه نوع ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التى اتزوجها طالق *وجه الفرق ان ايّا وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى يتنا ولها اى وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة على ان ايّاهنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهـة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثـانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثـانى قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيمـا اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقر بكمـا فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم * اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتنـاع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم * ولقائل ان يقول الضرب صفة اضـافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبـار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدى يحتـاج الى المفعول به فى التعقل والوجود والى المفعول فيه فى الوجود واتصاله بالاول اشد والفـاعل ايضـا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال فى الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعى بل مستفاد من خارج وفى الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعى لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفى الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى فى اذهـاب مال الغير

(اذا قال اىّ عبيدى ضربك فهـو حر فضربوه انهم يعتقون عليه) لان ايّا نكرة فان النكرة فى هـذا الاصطلاح مافيه ابهام وصفت بصفة عامة وهى الضرب فعمت فمن حصل منه الضرب اتصف به فيعتق

على العموم بل يبقى واحدالحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم (وكذا) اى كالوصف العام فى افادة العموم (اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم) اى عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لايتزوّج النساء حنث بتزوّج امرأة * اعترض عليه بانه يلزم ان لايصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم فى قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم) يلزم ان يكون بيان تفسير لاحد المحتملين وقد اجتمعت الائمة انه تأكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغى ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لايصح عدّه من دلائل العموم * قال الشيخ عبدالعزيز لم يتضح لى سرّ هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او على الجمع لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام فى قوله تعالى (والسارق والسارقة) وقوله (ان الانسان لفى خسر) على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما فى قوله لاتزوّج النساء لان الحال يدل على ان تزوّج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت) اللام (على الجمع عملا بالدليلين) يعنى لو بقى الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لاعهد فى اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام

(وكذا اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد) بان لم يكن فى جنس تلك النكرة معهود (اوجبت العموم) كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر اى هذا الجنس ودليل عمومه استثناء المؤمنين (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع) لان لام المعرفة للعهد فى الاصل واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفا له (عملا بالدليلين) فانا اذا ابقيناها جمعا الغا حرف العهد اصلا واذا جعلناها جنسا كان حرف العهد معتبرا والجنس يتناول الافراد فيكون معنى الجمع فيه مراعى ايضا

للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى (كمثل الحمار يحمل اسفارا) فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين (فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء) فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجموع * قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى (لا يحل لك النساء من بعد) لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم الجنس (والنكرة اذا اعيدت) لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت (معرفة كانت الثانية عين الاولى) كقوله تعالى (انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول) (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى (فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا) (والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى) كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين * قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد * فان قلت اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس * قلت كأنه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيؤوّل بيسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه * اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى (وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله) وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى (وهذا كتاب انزلناه مبارك) الى قوله (ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا) وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى

فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء) لانها صارت عبارة عن الجنس وهو يحتمل الكل والادنى حقيقة (والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى) لدلالة العهد قال الله تعالى فعصى فرعون الرسول اى الذى ذكر (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لان النكرة تتناول غير عين فلو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت من وجه (والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى) لدلالة العهد قال الله تعالى فان مع العسر يسرا قال ابن عباس رضى الله عنه لن يغلب عسر يسرين (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لان في صرف الثانية الى الاولى نوع تعيين

(وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب) وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى (انما الهكم اله واحد)
(ومايتهى اليه الخصوص) اى المقدار الذى يصح انتهاء التخصيص اليه (نوعان) احدهما (الواحد فيماهو فرد بصيغته) اى ذلك فى العام الذى يطلق على الواحد ومافوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام (اوملحق به) اى فيماهو ملحق بالعام الذى صيغته فرد (كالمرأة والنساء) والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد (والثلثة) اى النوع الثانى الثلثة (فيما كان جمعا) اى ذلك فى العام الذى يكون جمعا (صيغة ومعنى) كرجال وعبيد اومعنى لاصيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة (لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة) لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تعالى (هذان خصمان اختصموا) جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان (وقوله عليه السلام الاثنان ومافوقهما جماعة محمول على المواريث) هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى (فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان) وثبت بدلالة قوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين) الآية ان ليس لمافوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع فى الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلأن يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى (والوصايا) كما اذا اوصى بثوب على اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كانت النوافل تبعا للفرائض (اوعلى سنة تقدم الامام) لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ماذكر لانه عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام لالبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المتقدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله) فلابد من الذاكر

(وما) اى المقدار الذى (ينتهى اليه الخصوص نوعان الواحد فيماهو فرد بصيغته اوملحق به) اى فيماهو جنس سواء كان فردا صيغة (كالمرأة) او دلالة كالعبيد (والنساء) لاطلاق الجنس على الواحد حقيقة (والثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى) كنساء اومعنى كقوم (لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة وقوله عليه السلام الاثنان ومافوقهما جماعة محمول على المواريث) جواب عن تمسك بعضهم بهذا الحديث فى ان اقل الجمع اثنان بانه محمول على المواريث لان البنتين كالبنات بالآية (والوصايا) لانها تبع للمواريث (او على سنة تقدم الامام) فانه يتقدم على الاثنين كالثلثة والحمل عليه لانه عليه السلام بعث لتعليم الاحكام لا اللغات

وهو الخطيب وثلثة سواء لقوله تعالى (فاسعوا) (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها (فايتناول افرادا) اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين (مختلفة الحدود) احترز بها عن العام (على سبيل البدل) احترز به عن الشئ فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة فى معنى الشيئية وهو الثابت فى الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوى وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثانى مشترك لفظى كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله فى العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق (كالقرء) بضم القاف وفتحها الموضوع (للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه) اى فى المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما (بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به) اى بالمشترك كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشئ اى جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجودان فى الحيض لانه هو الدم المجتمع فى الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اى الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر اولى به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر * لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعى وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض * فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة * قلت القرء هنا

(واما المشترك فايتناول افرادا) اراد منها فردين فصاعدا (مختلفة الحدود) خرج العام (على سبيل البدل) خرج الشئ لتناوله على سبيل الشمول (كالقرء للحيض والطهر وحكمه) اى المشترك (التوقف فيه) من غير اعتقاد حكم معلوم ولكن (بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به) بغالب الرأى كما تأمل علماؤنا القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال والاجتماع فى الحيض لا الطهر والدم ينتقل من الداخل الى الخارج

اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا في اىّ معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوى الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى (واللائى يئسن من المحيض) لانه تعرض عند ذكر الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض (ولا عموم له) اى للمشترك عندنا يعنى لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم) فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد في مالا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لان الشافعي رحمه الله يلتزمه متمسكا بقوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبى) والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين * جوابه منع كون الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشأن النبي عليه السلام اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلى وملائكته يصلون فلا يعم المشترك فاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلى لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اى السفر

(ولا عموم له) اى لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد بها معنيان مختلفان لنا انه اما ان يستعمل في المجموع بطريق المجاز او الحقيقة والاول غير جائز اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد وكذا الثاني لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة ويجوز ان يراد من الصلاة العناية بامره فتعم الرحمة والاستغفار

ومن الآخر استعمال آلة الضرب * ولنا ان المشترك اما ان يستعمل فى المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثانى اذلا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين * قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا فى المعنى الحقيقى وهوكل واحد منهما والمعنى المجازى وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه * قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل فلابد ان يكون بين المعنيين علاقة و يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر مما ناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد واجتماع يستعمل تارة فى هذا من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فى الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى ﴿ واما المؤوّل فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى ﴾ اعترض عليه بان تقييد حد المؤوّل بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأى ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤوّل لوجوده بدونهما فان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس يسمى مؤوّلا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤوّلين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأى ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه * ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحى لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى

(فيكون)

(واما المؤوّل فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى) من المشترك وبغالب الرأى ليسا بلازمين فان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس تسمى مؤوّلا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته

فيكون التعريف لنوع من المؤوّل وهو المؤوّل من المشترك لا لمطلق المؤوّل لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المؤوّل من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام (المستحاضة تتوضأ لكل صلاة) يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلاة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المؤوّل من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المؤوّل تبين المراد بالرأى وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأى في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى * اعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى (الذى احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها) وقوله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثانى من الحل بدليل الرفث * فان قلت في المؤوّل لا بد من اعتبار شئ آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر * قلت لا نسلم فان وجوه النظم اى طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره (وحكمه العمل به) اى حكم المؤوّل وجوب العمل به (على احتمال الغلط) والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلاة لان التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا (واما الظاهر فاسم لكلام) وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات (ظهر المراد به) اى بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوى وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشئ بنفسه على ان الظاهر علم

(وحكمه) وجوب (العمل به على احتمال الغلط) كما يجب بخبر الواحد والقياس (واما الظاهر) الاصطلاحى (فاسم لكلام ظهر المراد به) اى اتضح وانكشف

فلا يكون المعنى ملتفتا اليه (للسامع)اذا كان من اهل اللسان (بصيغته) اى بسماعها احترز به عن الخفى والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل ومن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى فى المتكلم لابنفس الصيغة كقوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) فهو الظاهر فى الاحلال والتحريم * فان قلت كان ينبغى ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره فى تعريف المحكم (وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه) على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذلا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر (واماالنص فما ازداد وضوحا على الظاهر) يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (بمعنى من المتكلم) اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة (لا فى نفس الصيغة) يعنى لا يكون فى اللفظ مايدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى (فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع) فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثانى يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى (فان خفتم ان لاتعدلوا فواحدة) فالآية ظاهرة فى الاباحة نص فى العدد * اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط فى النص وعدمه شرط فى الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لوقيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا لكون مجئ القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا لكونه مقصودا * قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم مافرقوا فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولوكان عدم السوق شرطا فى الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا فى حده هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا اوسباقا الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول قوله بمعنى

(للسامع)اذا كان من اهل اللسان(بصيغته) اى بسماعها خرج الخفى والمشكل والنص (وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه) على سبيل الظن عند بعض والقطع عند عامة المتأخرين (واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر) بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (بمعنى من المتكلم) اى بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا اوسباقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق (لا فى نفس الصيغه) وليس فى اللفظ مايدل عليه وضعا

(من)

من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية اوسوق كلام اوغيره (٧) ولادلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا لتأويل هو فى حيز المجاز لتعين المراد حينئذ ولانسلم انه غفل عنه الكل فان فخرالاسلام وصاحب المنتخب قالا فى الآية المذكورة نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر والا لماصح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق فى الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص ﴿وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل﴾ وهو حمل الكلام على غير الظاهر ﴿هو﴾ اى ذلك التأويل ﴿فى حيز المجاز﴾ وانما قال فى حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار فى المجاز بل قديكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور فى النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلأن يحتمل الظاهر اولى ﴿واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل﴾ سواء كان ذلك لمعنى فى النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او فى غيره بان كان عاما فلحقه ما انسدّ به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فانه ظاهر فى سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا * فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله (الا ابليس) قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جنىّ ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق فبقوله (اجمعون) انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا فى ذلك لاظاهرا ﴿وحكمه وجوب العمل به﴾ قطعا لكنه ﴿على احتمال النسخ﴾ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضى الى الكذب او الغلط

(٧) كالقرينة الحالية اه (عزمى زاده) (وحكمه وجوب العمل بما وضح) بطريق القطع (على احتمال تأويل هو) اى ولكن ذلك الاحتمال (فى حيز المجاز) فلا يخرجه عن القطع (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل) سواء كان ذلك لمعنى فى النص بان كان مجملا فبين او بغيره بان كان عاما فلحقه ماسدّ باب التخصيص وهو باعتبار ارادة المتكلم لا لمعنى فى الكلام لانه ظاهر فى معناه ويحتمل ان يراد به غير ظاهره فالبيان يقطعه (وحكمه وجوب العمل به) قطعا لكن (على احتمال النسخ)

فلا يكون مفسرا * قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا فى التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال فى تعريف المحكم * اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر فى المرتبة الاولى والنص فى المرتبة الثانية والمفسر فى المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها فى الظهور والمحكم فى هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل ﴿ واما المحكم فالمحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ﴾ ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن (٤) ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى فى ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بموت النبى عليه السلام ويسمى محكما لغيره ﴿ وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال ﴾ لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال ﴿ كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ﴾ هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر فى الاحلال والتحريم نص فى بيان التفرقة بين البيع والربا لان الكفار كانوا يدّعون حل الربا ويقولون انما البيع مثل الربا فردّ الله تعالى ذلك بقوله (واحل الله البيع وحرم الربا) فبينهما فرق ﴿ فسجد الملائكة كلهم اجمعون ﴾ مثال للمفسر ﴿ ان الله بكل شئ عليم ﴾ نظير للمحكم ﴿ ويظهر ﴾ يعنى كل واحد من هذه الاربعة موجب للحكم قطعا لكن يظهر ﴿ التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى ﴾ يعنى ليصير الظاهر متروكا عند معارضته النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته المحكم * فان قلت التعارض انما يكون عند تساوى الحجتين المتقابلتين فى القوة فعند رجحان احداهما كيف يتحقق التعارض * قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضى احداهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا مثال

(التعارض)

بمعنى فى ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع او بانقطاع الوحى والاول محكم لعينه والثانى لغيره (وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص فانه ظاهر للتحليل والتحريم نص فى التفرقة بين البيع والربا (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) مثال للمفسر فالملائكة عام وكلهم لقطع احتمال التخصيص واجمعون يقطع احتمال التفرق (ان الله بكل شئ عليم) مثال للمحكم (ويظهر التفاوت) فى موجبها (عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى) فيرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل

(٤) والمعنى فالمحكم المراد به ممتنعا ذلك المراد عن احتمال النسخ والتبديل اه (عزمى زاده)

التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى (واحل لكم ماوراء ذلكم) وقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع) فالاول ظاهر فى اباحة النكاح وهو يقتضى حل الخامسة (٧) والثانى نص فى بيان العدد وهذا يقتضى حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز الحر الاثنتان او ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضى ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك * قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين اوثلاث اواربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم اثنين اثنين اوثلثة ثلثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين اوثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعنى فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد * والجواب عن الثانى انه لو ذكر او لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد (٩) والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو وماقاله المصنف فى شرحه من ان الواو فى مثنى وثلث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام (المستحاضة تتوضأ لكل صلاة) نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلاة وقتها كما يقال آتيك لصلاة الفجر اى لوقتها وقوله عليه السلام (المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة) مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضا فرجح المفسر على النص ﴿ حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لانكاح ﴾ هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر فى المتعة اذ النكاح لايقبل التوقيت فرجح المفسر * ولقائل ان يقول فى التعارض بينهما نظر لانه يقتضى كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة * قال بعض الشراح

(٧) ولا يقتضى حرمة الخامسة (نسخه)

(حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لانكاح) لان تزوجت نص فى النكاح ويحتمل المتعة والى شهر مفسر فى المتعة لايحتمل النكاح

(٩) الا يرى انك لو قلت اقتسموا هذا المال درهمين درهمين اوثلثة ثلثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان لايقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين فى عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينهما بان يعطوا البعض درهمين وللبعض ثلثة وللبعض اربعة اه عزمى زاده (مصححه)

مثال التعارض بين المفسر والمحكم ماوجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى (اقيموا الصلاة) فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلاة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا تتكرر وجوبها لان الامر لايقتضي التكرار وقوله تعالى (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) اى فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيف ترجحت على تلك (واما الخفي) اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية (فالخفي مراده بعارض) يعني صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى (غير الصيغة) بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد(٣) بل هو بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي ماخفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل وازدحام المعاني وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زي وهيئة (لا ينال الا بالطلب) ليس هذا من تتمة الحد(٤) بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء اذ لو لا الخفاء لما احتيج الى الطلب * قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا * وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة

(واما الخفي فالخفي مراده بعارض غير الصيغة) اى صيغة الكلام يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض في ذلك المحل (لا ينال الا بالطلب)

قوله بالجر اى على البدلية كما يظهر مما يأتي وهنا كلام في الحاشية العزمية فانظر اه (مصححه)

(٣) لان الصيغة لا يصلح اطلاق العارض عليها وقوله اى بسبب غير الصيغة باضافة السبب الى الغير اه قاله (عزمي زاده)

(٤) اذ قد حصل المقصود وهو الاحتراز عن الثلاثة بدونه اه قاله هو ايضا (مصححه)

الى الخفاء وكذا عكسه (وحكمه) اى حكم الخفى (النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية) اى لزيادة المعنى فيه (اولنقصان فيظهر) بالنصب عطف على ليعلم (المراد به كآية السرقة) وهى قوله تعالى (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبى لاشبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ فى نومه اوفى غيبته واحترزنا بالقيد الاول عمادون نصاب السرقة وبالقيد الثانى عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذى الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطرّ فانها خفية (فى حق الطرار) الطرّ اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه (والنباش) النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضى ان يكون فعل الطرّ والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق فى حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا فى الطرّ ناقصا فى النبش فاثبتنا حكم السرقة فى الاول دون الثانى لان الحكم اذا ثبت فى الادنى ثبت فى الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة فى النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر فى بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لايقطع سواء نبش الكفن فيه اوسرق مالا آخر لان بوضع القبر فى البيت اختل صفة الحرزية فيه * اعلم ان النباش يقطع عند ابى يوسف والشافعى لقوله عليه السلام (من نبش قطعناه) ولنا ماروى ان النبى عليه السلام قال (لاقطع على المختفى) وهو النباش بلغة اهل المدينة وما رواه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين (واما المشكل فهو الداخل) اى الكلام الذى دخل المراد منه (فى اشكاله) بفتح الهمزة اى امثاله حذف المصنف الكلام هنا وفى سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره فى تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان وليس كذلك فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة

(وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او لنقصان فيظهر المراد به كآية السرقة) ظاهرة فى ايجاب القطع فى كل سارق لم يختص باسم آخر خفية (فى حق الطرار والنباش) بعارض فيهما هو اختصاصهما باسم آخر واختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى فخفيت الآية فى حقهما واشتبه لاختصاصهما باسم لنقصان فى فعل السرقة اوزيادة فيه فتأملنا فوجدنا معناها اخذ مال الغير خفية من حرز لاشبهة فيه وهو موجود فى الطرار وزيادة لانه يسارق العين الواحدة ففعله اتم سرقة فيقطع والنباش يسارق عين من يهجم وليس بحافظ للكفن فيتبدل الاسم باعتبار نقصان الحرز والمالية فلا يقطع (واما المشكل فهو الداخل فى اشكاله) وامثاله

الى مأخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اى دخل فى اشكاله يعنى اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة فى المعنى مثاله قوله تعالى (ليلة القدر خير من الف شهر) لان ليلة القدر توجد فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح * ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه فى نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى (فأتوا حرثكم انى شئتم) كلمة انى مشتركة تجئ بمعنى من اين كقوله تعالى (انى لك هذا) اى من اين لك هذا وهذا المعنى يقتضى ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى (انى يحيى هذه الله بعد موتها) وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان فى دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ماقاله الشراح * ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد ومن قبيل المؤوّل او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى (قوارير من فضة) فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الا وانى لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون فى صفاء الزجاج وبياض الفضة (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب) وهو ان ينظر السامع اوّلا فى مفهومات اللفظ فيضبطها (والتأمل فيه الى ان يتبين المراد) كما تأملنا فى معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او قائمة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله (واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى) اى تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما فى المشترك اذا انسدّ

(وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه الى ان يتبين المراد) والاشكال ضربان لغموض فى المعنى كقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم اشتبه انه بمعنى من اين او كيف فبعد الطلب والتأمل ظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث و لاستعارة بديعة كقوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب فالصب فى المائعات لا السياط لكن يفيد الدوام فاستعير منه الايلام من السوط (واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى) اى تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها

فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلاة والزكاة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور فى قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) قبل التفسير *فان قلت قوله ازدحمت فيه المعانى زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قاله صاحب التقويم وغيره *قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظى * اعلم ان قيد المعانى اتفاقى لان ازدحام معنيين كاف فى المجمل ﴿ واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ﴾ من المجمل ﴿ ثم الطلب ثم التأمل ﴾ كبيان النبى عليه السلام الربا فى الاشياء الستة(٦) من غير قصر عليها فبقى فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل فى هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مؤولا فى الكل هذا ما قالوا * ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل فى اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما فى الربا واما فيما هو شاف فلا كما فى الصلاة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل فى صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان فى النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفى والمشكل لان المراد يدرك فى الخفى بمجرد الطلب وفى المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع فى جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار *ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه المتشابه ﴿ وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل ﴾ بيانا شافيا ﴿ كالصلاة ﴾ فانها فى اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبى عليه السلام بفعله وقوله ﴿ والزكاة ﴾ وهو فى اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبى عليه السلام بقوله (هاتوا ربع عشر اموالكم) ولو ذكر المصنف فى التمثيل الربا مقدما على الصلاة والزكاة لكان اولى ﴿ واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء

(واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه) فى حق العمل (الى ان يتبين ببيان المجمل) فيجب على حسب درجات البيان فان كان قطعيا كبيان الصلاة صار المجمل فيه مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولا (كالصلاة والزكاة) وضعا للدعاء والنماء وهما غير مرادين بل زيد فى الشرع او صاف فتستفسر اولا ثم تطلب ثم تتأمل فيفسر الصلاة بفعله عليه السلام وهو راعى الفرائض وغيرها فلا بد من التأمل ليتميز وكذا الزكاة فى كل مائتى درهم خمسة فتطلب ثم وجبت (واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء

(٦) وهى الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح اه (مصححه)

معرفة المراد منه ﴾ فان قلت نحن في بيان اقسـام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشـابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا * قلت يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهمـا وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقـدار ووجوب اعتقـاده من احكام الشرع ﴿ وحكمه اعتقـاد الحقية قبل الاصابة ﴾ اى قبل يوم القيامة لانه يصير معلوما ومنكشفا فى الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء فى الآخرة * قال فخر الاسلام هذا فى حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام * اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله فى قوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليـه لانه مجرر لفظا ومحلا وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم (كل من عند ربنا) وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف غير واجب على (الله) لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشـابه لم يكن له فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشـابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله تعالى لطعن فيه الطاعنون قيـل لا اختلاف فى هذه المسئلة فى الحقيقة لان من قال بان الراسخ فى العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلمه ظاهرا ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى ﴿ وهذا كالمقطعات فى اوئل السور ﴾ وهى الحروف التى يقطع فى التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى (قاف نون الف لام ميم) هذا متشـابه فى الاصل وقد يكون تشـابه فى الوصف كرؤية الله تعـالى فى الآخرة * اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل فى بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول فى اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه ﴿ واما الحقيقة ﴾ هذا هو القسم الثالث

معرفة المراد منـه وحكمه اعتقاد الحقية قبـل الاصـابة) اى قبل يوم القيامة (وهذا كالمقطعات فى اوائل السور) مثل الم فنؤمن بها ولا نؤول (واما الحقيقة

قوله قاف الخ كذا فى اكثر النسخ وفى بعضها ق ن الم برسم المصحف وتسمية الالفاظ المهجى بها التى هى اسماء من غير خلاف حروفا على غير المعنى المصطلح عليه كما فى قوله عليه السلام فيما رواه ابن مسعود من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف اه قاله (مصححه)

(باعتبار)

باعتبار اصل التقسيم وهو فى وجوه استعمال ذلك اللفظ ﴿ فاسم لكل لفظ ﴾ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعانى وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله ﴿ اريد به ماوضع له ﴾ كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لايسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى وان كان من الشارع فوضع شرعى وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفى خاص والا فوضع عرفى عام فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة * ولقائل ان يقول لم قال اريد به ماوضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ فى ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد ﴿ وحكمها وجود ماوضع له خاصا كان او عاما ﴾ كقوله تعالى (ياايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا) وقوله تعالى (ولاتقربوا الزنا) وكل واحد من النصين خاص فى المأموربه والمنهى عنه عام فى المأمور والمنهى ﴿ واما المجاز فاسم لما ﴾ اى لكل لفظ ﴿ اريد به غير ماوضع له ﴾ فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى (ليس كمثله شئ) فان الكاف زائد والزائد لا معنى له * قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس ﴿ لمناسبة بينهما ﴾ اى بين ماوضع له اللفظ وبين غيره الذى اريد به احترز به عما لامناسبة بينهما كاستعمال الارض فى السماء * لا يقال المناسبة بينهما هى التقابل فان الارض ثقيل والسماء لاثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شئ وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل فى بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله فى التعريف ليس بقوى لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ماوضع له فى الجملة ولامناسبة بينه وبين ماوضع له * فان قلت لفظ الصلاة فى الشرع مجاز فى الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له فى الجملة وحقيقة فى الاركان

فاسم لكل لفظ) كالجنس (اريد به ما) اى استعمل فيما (وضع له) خرج المهمل والمجاز (وحكمها وجود ماوضع له) اى ثبوته (خاصا كان او عاما) امرا او نهيا كقوله تعالى ياايها الذين آمنوا اركعوا وقوله ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق خاص فى المأمور به والمنهى عنه عام فى المأمور والمنهى (واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له) اى معنى لم يوضع له مفعل من جاز اى متعد عن محل الحقيقة الى محله (لمناسبة بينهما) اى بين ماوضع له اللفظ وبين غيره الذى اريد به خرج به الهزل

المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له * اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما لفظ المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر (وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان) كقوله تعالى (او لامستم النساء) فان المراد منه الجماع وهو خاص (او عاما) كالصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه كما سيجيء (وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري) لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم نسبة الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز (وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) ولا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه (بل لدلالة زائدة على ذلك) كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بالعموم في المجاز ايضا (وكيف يقال انه ضروري وقد كثر في كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة * فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى (فتحرير رقبة) اى رقبة مملوكة * قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة فيه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر

(وحكمه وجود) اى ثبوت (ما استعير له خاصا كان) كقوله تعالى او لامستم النساء المراد الجماع وهو خاص (او عاما) كالصاع في الحديث (وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري) يصار اليه ضرورة توسعة الكلام وهي ترتفع بدون العموم فلا يصار اليه (وانا نقول ان عموم الحقيقة لم تكن لكونها حقيقة) والا لما وجدت حقيقة الا وهي عامة (بل لدلالة زائدة على ذلك) بان كانت نكرة في موضع النفي او غير ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه كالحقيقة (وكيف يقال انه ضروري وقد كثر في كتاب الله تعالى) وهو منزه عن العجز والضرورة

ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لاتحقيقا ولاتقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضرورى باطل لانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لاللضرورة (ولهذا) اى ولان العموم يجرى فى المجاز (جعلنا لفظة الصاع فى حديث ابن عمر رضى الله عنه) وهو قوله عليه السلام لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولاالصاع بالصاعين (عامافيما يحله) اذلاخلاف فى ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد مايحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع مايحله من المطعوم وغيره * فان قلت قدسبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع * قلت المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع (والحقيقة لاتسقط عن المسمى) اى لايصح نفيه عما وضع له (بخلاف المجاز) فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب (ومتى امكن العمل بها) اى بالحقيقة (سقط المجاز) لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل (فيكون العقد) فى قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته) الآية (لما ينعقد) اى يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البرّ وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شدّ بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البرّ وهو اليمين المنعقدة فى المستقبل وفى الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة (دون العزم) وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعى واوجب الكفارة فى اليمين الغموس وهى الحلف على امر ماض بتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين (عاما فيما يحله) لان حقيقة الصاع ليست مرادة لجواز بيعه بهما اجماعا والمراد مايحله باطلاق اسم المحل على الحال وهو اسم جنس محلى باللام فيستغرق كل ما يحله من المطعوم وغيره (والحقيقة لا تسقط عن المسمى) اى لايصح نفيها عنه (بخلاف المجاز) فالاب لا ينفى عن الولد والجد يسمى ابا وينفى عنه (ومتى امكن العمل بها) اى بالحقيقة (سقط المجاز) لان الخلف لا يعارض الاصل (فيكون العقد) فى قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته (لما ينعقد وهو) ربط اللفظ لايجاب حكم وهذا فى المنعقدة لانه ربط الجزاء بالشرط او المقسم به بالمقسم عليه لايجاب الصدق (دون العزم) وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعى واوجب الكفارة فى الغموس لانها مقصودة يقال عقدت اى قصدت لان ذلك اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل

الا يرى ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد تسمى لغوا (والنكاح للوطأ دون العقد) يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) على الوطأ اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطأ كما قال عليه السلام (ناكح اليد ملعون) وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم) الا ان استعماله في الوطأ حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطأ دون العقد هذا مختار المصنف متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد (ويستحيل اجتماعهما) اى الحقيقة والمجاز (مرادين) احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري تبعا من غير ان يراد كما سيأتي في مسئلة الاستيمان (بلفظ واحد) في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما (كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد) فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب (٤) لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال * فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه * قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاع به فلما اذن له زال المانع * اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى الذى يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله

(والنكاح للوطأ دون العقد) لانه وضع للضم وهو يتحقق في الوطأ دون العقد كما ذهب اليه الشافعي فانه يسمى نكاحا لانه سبب للضم فهو للوطأ حقيقة وللعقد مجاز فيحمل على الوطأ الا اذا تعذر (ويستحيل اجتماعهما) اى الحقيقة والمجاز (مرادين بلفظ واحد) يلفظ به مرة واحدة وجوزه الشافعي وبعض (كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد) فالالفاظ للمعاني كالثوب للاشخاص والمجاز من الحقيقة كالعارية من الملك فكما استحال اجتماعهما في ثوب واحد في استعمال واحد فكذا في لفظ واحد

(٤) المراد بالكتاب غير ظاهر فلينظر (مصححه)

في المعنى المجازى والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ و يراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح * ذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لاتقتل اسدا وتريد به سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لايجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما و يدل على جوازه قوله تعالى (اهبطوا) خطابا لآدم وحواء وابليس عليه اللعنة مع ان الصيغة حقيقة للمذكر ومجاز في المؤنث والمصنف تمسك بما سمعت * ولقائل ان يقول ان اراد المصنف من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازى لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالته على ان ماذكر في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لانجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذى هو غير الموضوع له * فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال * قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهى لاتنافى كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لافلا (حتى ان الوصيه للموالى) هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لايجوز عبر عن ترتبها عليه بحتى لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشئ غايته يعنى اذا اوصى من لايكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه

(حتى ان الوصية للموالى) وهو ما اذا اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله موالى الموالى

وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم (لا يتناول موالى الموالى واذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) اى نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع فى الوصية والنصف الباقى يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر بعتقه ولموالى الموالى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له (٣) وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالى الموالى شئ من الثلث لان اسم الموالى مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالى حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالى معتقه * قيدت الموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا ان يبين الموصى ذلك فى حياته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له * فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولا * قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان ومنهم من يقصد الى الاعلى مجازاة للانعام فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضى لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر (ولا يلحق غير الخمر) كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه فى ايجاب الحد (بالخمر) هذه هى المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة فى النئ من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت ان الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما * وقال الشافعى يلحق فى ايجاب الحد بالخمر لمخامرته العقل * فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد فى الجميع بعموم المجاز * قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت

(بالاجماع)

---

(٣) بان اعتق الاول حتى قدر على اعتاق الثانى اه قاله (عزمى زاده)

(لا يتناول موالى الموالى واذا كان له معتق واحد يستحق النصف) ويرد نصف الثلث الى الورثة لانه لمعتقه حقيقة ولموالى الموالى مجاز (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) كما قال الشافعى حتى حد بالقليل من سائر الاشربة المسكرة لان اسم الخمر للنئ من ماء العنب اذا غلا واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز للمخامرة

(ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه) وهو ما اذا اوصى بثلث ماله لبني فلان وله اولاد واولاد ابن وهذا قول
ابي حنيفة لانه للصلبي حقيقة ولبني بنيه مجاز (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم

بالاجماع لا بالالحاق (ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه) اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة والمجاز فيه مراد) هذا تعليل للمسائل الاربع وهو (٥) قوله تعالى (او لامستم النساء) وماسواه من المسائل الثلاث الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه (والمجاز فيه) اي الجماع في الاخير (مراد) باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا (فلم يبق الآخر) وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى (او لامستم النساء) (مرادا) لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز * لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي رحمهما الله انه قال احل آية اللمس على المس باليد والوطأ جميعا (وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع) هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله (لان ظاهر الاسم) اي ظاهر اسم الابناء والموالي (صار شبهة في حقن الدم) اي في منعه من ان يسفك والشبهة مايشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه * فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت * قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كأنه متناول لها (بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات)

النساء) وقال الشافعي احل اللمس على المس باليد والوطأ (لان الحقيقة فيما سوى الاخير) وهي معتق والخمر والصلبي (والمجاز فيه) اي في الاخير وهو الجماع (مراد فلم يبق الاخير) وهو المجاز في الثلثة وهو موالي الموالي وغير الخمر وبنو بنيه والحقيقة في الاخير وهو مس باليد (مرادا) لئلا يلزم الجمع بينهما (وفي الاستيمان على الابناء والموالي تدخل الفروع) جواب اشكال بيانه الكافر اذا استأمن على بنيه او مواليه يدخل في الامان بنوه وبنو بنيه ومواليه وموالي مواليه وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انما دخلوا (لان ظاهر الاسم صار شبهة) اي اسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتنال الفروع لنسبتهم الى الجد مجازا وصار ذلك شبهة
في حقن الدم بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات) اي لم تعتبر هذه الشبهة الناشئة من التناول ظاهرا في اثبات الامان للاجداد والجدات (٥) الضمير للاخير وكذا في قوله وماسواه اه (عزمي)

هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة فى اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكافر آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله (لان ذا) اى التناول الصورى معتبر (بطريق التبعية) يعنى لا ندعى اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه فى محل صالح للتبعية (فيليق بالفروع دون الاصول) يعنى الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا تكون اتباعا لهم * فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهرى ولا منافاة فى ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين * قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما فى الفروع وفى الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية * قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والانسان مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البرّ ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ماقيل ولكن لقائل ان يقول ينبغى ان يثبت الامان فى الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات فى قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) بان تجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كأنه قال آمنونى على اصولى ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه (وانما يقع) الحلف (على الملك والاجارة) هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة * وجه الورود ان من حلف لايدخل دار فلان وداره المملوكة داره حقيقة والمستأجرة داره مجازا لصحة النفى يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز (والدخول حافيا ومتنعلا) هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة فى الحافى ومجاز فى المتنعل (فيما اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان) ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف مادخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * فان قلت

(لان ذا) اى اعتبار الصورة (بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول) اذ الاجداد والجدات اصول فلا يكونون اتباعا (وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان) جواب سؤال ايضا بيانه اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان ولم يعينها ولا نية له يقع على المملوكة والمستأجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا وفيه جمع بينهما والجواب انما يقع

قوله ولو كانت التبعية الخ سهو قلم والصواب ولو كانت الاصالة هذا وصواب قوله بعد سطرين على الاصول المذكورة الاصل المذكور كما لا يخفى اه من الحاشية العزمية (مصححه)

الدخول غير معتبر فى وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقى * قلت اراد به انه من افراد معناه الحقيقى بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم فى الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا قيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهى مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل (باعتبار عموم المجاز وهو الدخول) هذا اشارة الى جواب السؤال الثانى * بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافى وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز (ونسبة السكنى) هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة له او غير مملوكة * فان قلت ذكر فى الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية * قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل فى عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك * فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة فى الملك ومجاز فى غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر (وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة فى بياض النهار ومجاز فى الليل كقوله تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره) عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله (لان المراد باليوم الوقت) مجازا (وهو عام) شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان

(باعتبار عموم المجاز) اى صار الملفوظ مجازا عن شئ وذلك الشئ عام (وهو الدخول ونسبة السكنى) لا باعتبار الجمع بينهما لان المقصود معتبر فى الايمان ومقصوده من وضع القدم الدخول لانه سببه فانه لو وضعه ولم يدخل لم يحنث والدخول عام فيتناول ومن دار فلان نسبة السكنى حتى لو كان الساكن فى المملوكة غيره لم يحنث وهى تعم فيتناول (وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) جواب سؤال ايضا بيانه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا او نهارا يعتق واليوم للنهار حقيقة والليل مجاز والجواب انما يحنث باعتبار عموم المجاز (لان المراد باليوم الوقت وهو عام) فان اليوم يستعمل لبياض النهار وللوقت المطلق فان كان ما قرن به مما يمتد كاللبس فالنهار اولى به وان كان مما لا يقبل التأقيت كالقدوم يراد به مطلق الوقت

دائرا بينهما لان الاحتياج فى الاول الى قرينة وفى الثانى الى قرينتين وعلى التقديرين لايخلو من الظرفية فلابد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقى من المجازى وهو ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ماقالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته *فان قلت اعتبر بعض المشايخ فى ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال فى فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لايمتد فالتوفيق * قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه ممالايمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لاما اضيف اليه اليوم حتى لوقدم ليلا لايكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد * قال الفاضل السمرقندى العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك ممايمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل فى آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولافرق بينه وبين العتق * قلت الممتد عندهم ماصح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لوقال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهر لغوا *فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول * قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير فى حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى * فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت * قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ﴿ وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علىّ صوم رجب ﴾ يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل (٧) فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذى يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب من عمره ﴿ ونوى به اليمين ﴾ هذا اشارة الى سؤال

(وهو)

(وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علىّ صوم رجب ونوى به اليمين) جواب سؤال ايضا بيانه هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجازا حتى يتوقف والحقيقة تفهم بلا قرينة والمجاز بها فاذا اريد كان جمعا بينهما والجواب انما اريد به

(٧) معدول عن الرجب معرفا باللام اه (عزمى)

وهو انه اذقال انسان لله صوم رجب ونوى به النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية * اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها * احدها ماذكره المصنف وهو جواب الاكثرين (لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولابد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال (يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك) الى ان قال (قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال (والله لا اقربها) على ماذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام (كفارة النذر كفارة اليمين) معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة * ولقائل ان يقول لانسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه (٥) يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لاضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر مالم يوجد النية (فهو كشراء القريب تملك بصيغته) يعني صيغته مثبتة للملك (تحرير بموجبه) وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته * فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق

وعند ابي يوسف نذر في الصورة الاولى ويمين في الثانية قاله عزمي زاده اه (مصححه)

(لانه نذر بصيغة يمين بموجبه) لان على للايجاب وهو معنى النذر ولهذه الصيغة موجب وهو الوجوب وباعتبار هذا الموجب يمين اذا نوى اليمين لان ايجاب المباح يمين كتحريمه فاذا لم يصمه يجب القضاء بالنذر والكفارة باليمين (فهو كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه) فان شراه سمى اعتاقا في الشرع وليس نفسه اعتاقا لكونه موضوعا لاثبات الملك لا لازالته لكن الملك في القريب لما اوجب العتق بالنص سمى الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته

(٥) اى موجب هذا الكلام

يثبت بشراء القريب بدون النية * قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية * ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره * والثاني ماذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس دخل آدم عليه السلام الجنة فلله ماغابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ماهو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا يكون قوله ان اصوم سادا مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم * ولقائل ان يقول اللام انما يجئ للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما مر من قول ابن عباس وقد نص على ذلك في كتب النحو وبحثنا ليس موضع التعجب * والثالث ماذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر * ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة * فان قلت لاعبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة * قلت فلا يمتنع الجمع في شئ من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق

(الكناية)

قوله جواب الشرط الخ المذكور في الكافية وشروحه هو انه جواب القسم لفظا وجواب القسم والشرط معنى اه قاله عزمي زاده اه (مصححه)

قوله بالمنع والتسليم يريد بالمنع منع كون اليمين معنى مجازيا وبالتسليم تسليم ذلك ثم ان ماذكره بطريق المنع هو جواب القوم بعينه المذكور في المتن وغيره اه عزمي كتبه (مصححه)

(وطريق الاستعارة) هي في اصطلاح الفقهاء ترادف المجاز (الاتصال بين الشيئين صورة او معنى) لان كل موجود من المحسوسات انما هو موجود بصورته ومعناه لا ثالث لهما والمراد بالمعنى الوصف الخاص المشهور فلا يسمى شخص اسدا ﴿ ١١٩ ﴾ باعتبار الحيوانية والبخر (كما في تسمية الشجاع اسدا بينهما اتصال معنى وهى الشجاعة فانها وصف خاص لازم مشهور (والمطر سماء) بينهما اتصال صورة فان السماء اسم لكل ما علاك والسحاب عال والمطر منه هذا في الحسيات (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل) اى اتصال السبب بالمسبب والعلة بالمعلول (نظير الصورة) في المحسوس فكما لا مشابهة بين السماء والمطر لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول فالاتصال من حيث المجاورة (والاتصال) اى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع (في المعنى المشروع كيف شرع) اى لاىّ معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) كالهبة والصدقة متصلتان معنى من حيث ان كلا منهما تمليك بغير عوض فتستعار الهبة للصدقة فيما وهب للفقير حتى لا يرجع والصدقة للهبة فيما تصدق على الغنى حتى يرجع (والاول) اى ما هو نظير الصورة (على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) لان علة جوازها المجاورة وهي في المشروعات بالافتقار والافتقار بين العلة والمعلول من الجانبين لان العلة

الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عليه السلام بقوله (لن يجزى ولده والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه) لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية (وطريق الاستعارة) اى المجاز (الاتصال بين الشيئين صورة او معنى) اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما (كما في تسمية الشجاع اسدا) لتشابههما في معنى الشجاعة (والمطر سماء) لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل) اى الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول (نظير الصورة) اى نظير لاتصال الصورى في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة للمعلول والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونا متجاورين صورة كما بين المطر والسماء (والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع) في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاىّ معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) وهو خبر لقوله والاتصال اى اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع (والاول) اى الاتصال من حيث السببية والتعليل (على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة * فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجود والوجوب

فيكون غيره * قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعى بل المعنى اللغوى وهو مايكون طريقا ومفضيا الى الشئ مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما (حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر) فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر (ونوى به الملك) اى قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم (اوقال ان ملكت) عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقى (ونوى به) اى بالملك (الشراء يصدق فيهما ديانة) هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق فى صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لايعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد فى الفاسد قبل القبض ولاملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفى صورة الملك لايعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لايستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولاملك له ويحنث بشرائه وكيلا فى قوله ان اشتريت عبدا فامرأتى طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اىّ وجه كان مجتمعا اومتفرقا وفى قوله ان ملكت عبدا مقصوده فى العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع * حكى ان ابابكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ كان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتى درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت بمائتى درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه العرف(٣) واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيد به لان فى الصورة الاولى لايصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفى الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان فى هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على مانوى ولكن القاضى لايلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف الباقى فى الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولايعتبر فى المعين لان الصفة فى الحاضر

(لغو)

لم تشرع الا بحكمها فافتقرت اليه من حيث الغرض والحكم لايثبت الا بعلة فافتقر اليهما من حيث الوجود فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة (حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت ونوى به الشراء يصدق ديانة فيهما) كما اذا اشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى نصفا آخر يعتق هذا النصف وفى الملك لايعتق مالم يجتمع الكل فى ملكه فان قال عنيت بالشراء الملك صدق ديانة لاقضاء وبالملك الشراء صدق ديانة وقضاء لانه استعارة العلة للحكم فى الاول والحكم للعلة فى الثانى فيما فيه تخفيف وهو الاول لايصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد وهو الثانى يصدق

(٣) فيوضح على اصحابه الفرق (نسخه)

لغو كمن حلف لايدخل هذه الدار لايعتبر فيها صفة العمران وتعتبر فى غير المعينة * فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة لملك ثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة * قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط فى هذا الباب والشرط افتقاره الى مايصلح علة للحكم فى نفس الامر الايرى انهم استعاروا الاثم للخمر فى قوله شربت الاثم حتى ضل عقلى اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر ﴿ والثانى ﴾ اى النوع الثانى من الاتصال الصورى فى المشروعات ﴿ اتصال المسبب بالسبب ﴾ وهو مايفضى الى الحكم ولايكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد به هنا السبب الذى ليس بعلة بان لايكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم اوسببا فى معنى العلة وهو مايكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة ﴿ كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبه ﴾ فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولايحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لاعلة لتخلل الواسطة وهى زوال ملك الرقبة ولو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغنى (٧) فى هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذى يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلايصح الاستعارة وجوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط فى جواز الاستعارة الافتقار الى مايصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل ﴿ فيصح استعارة السبب للحكم ﴾ كاستعارة الفاظ

قوله فى قوله اى فى قول الشاعر فانه شعر تمامه كذاك الاثم يذهب بالعقول اه (مصححه)

(والثانى) من نوعى الاول (اتصال المسبب) المحض وهو المفضى الى الحكم فى الجملة وان لم يكن موضوعا له (بالمسبب كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فان زواله مفض الى زوال ملك المتعة فيكون سببا له وفى هذا النوع انما يجوز الاستعارة من احد الطرفين (فيصح استعارة السبب للحكم) وهو ذكر السبب وارادة المسبب

(٧) يريد به سراج الدين الهندى (عزمى زاده)

العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز (دون عكسه) اى لايجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لاتعتق عندنا وقال الشافعي تعتق لتشابه الطلاق بالعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لايجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه فى ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا (انى ارانى اعصر خمرا) اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب والحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلايصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها * فان قلت ورد فى القرآن الكريم ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى (اذا نكحتم المؤمنات) اى عقدتم والوطأ غير مختص بالعقد * قلت الوطأ الذى يعقبه الطلاق مختص بالعقد (واذا كانت الحقيقة متعذرة) وهى مالا يوصل اليه الا بمشقة (او مهجورة) وهى مايمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه (صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لايأكل من هذه النخلة) هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لايحنث فى الصحيح (او لا يضع قدمه فى دار فلان) هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا

(ممكن)

(دون عكسه) لان جوازها بالاتصال وهو بالافتقار وهو من جهة المسبب لافتقار الحكم الى السبب فاما السبب فمستغن عن الحكم لقيامه بنفسه وحصول الحكم الاصلى الموضوع له وثبوت المسبب به اتفاقى فيستعار العتق للطلاق لا الطلاق للعتق (واذا كانت الحقيقة متعذرة) بحيث لايتوصل اليها الا بمشقة (او مهجورة) بحيث يتيسر الوصول ولكن تركه الناس (صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لايأكل من هذه النخلة) مثال للمتعذرة والمجاز ان لا يأكل ثمرها (او لا يضع قدمه فى دار فلان) مثال للمهجورة والمجاز ان لا يدخل

ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول *فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها* قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين ومالا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا باليمين ﴿ والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا ﴾ اى بنعم اولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى (ولا تنازعوا) فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهوالجواب حتى اذا ادّعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فاقرّ الوكيل عند القاضي بان موكلى اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي لايجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة ﴿ واذا حلف لايكلم هذا الصبي لم يتقيد ﴾ حلفه ﴿ بزمان صباه ﴾ كأنه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان اوكافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم عدم جواز سببه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة * فان قلت لوحمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة * قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا وما ثبت بطريق ضمني فليس بمعتبر الايرى انه لوقال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهى عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لايعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لوقال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث

(والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا) فان الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولاتنازعوا فيصار الى المجاز وهوالجواب حتى لو اقرّ على موكله لزمه (واذا حلف لايكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه) فلو كلمه وهو شاب اوشيخ حنث لان ترك كلامه مهجور شرعا لترك الرحم وهوحرام لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا فليس منا فكان المراد الذات

ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفته معرفا كان اومنكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا يأكل رطبا اوهذاالرطب فاكله بعدما صار تمرا لايحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد بحرمة هجران الصبا شرعا ﴿ واذا كانت الحقيقة مستعملة ﴾ اى ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال ﴿والمجاز متعارفا﴾ اى متبادرا الى الفهم فى العرف او معناه يكون استعماله اكثر فى عرف الناس من استعمال الحقيقة ﴿فهى اولى عندابى حنيفة رحمه الله﴾ لان المستعار لايزاحم الاصل ﴿ خلافا لهما ﴾ يعنى عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه فى قوله تعالى (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة ومجازا متعارفا وهوما يسمى قراءة عرفا فجوّز ابو حنيفة القراءة فى الصلاة بآية قصيرة وجوّزاها بآية طويلة * ولقائل ان يقول ينبغى على اصله ان يجوز بما دون الآية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا ﴿كما اذا حلف لايأكل من هذه الحنطة اولايشرب من هذا الفرات ﴾ فعنده يحنث بأكل عين الحنطة والكرع من الفرات * قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى (فشربوا منه) اى كرعوا ولايحنث باكل الخبز والشرب من الاوانى المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل مايتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ماتحويه الحنطة وشرب مايجاور الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما * فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود ماتحويه الحنطة * قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوّزا بيع الدقيق بالسويق

(واذا كانت الحقيقة مستعملة) غير مهجورة شرعا وعادة (والمجاز متعارفا) متبادرا الى الفهم فى العرف واكثر استعمالا فى عرف الناس من الحقيقة (فهى اولى عند ابى حنيفة خلافا لهما) فعندهما المجاز اولى (كما اذا حلف لايأكل من هذه الحنطة اولا يشرب من هذا الفرات) ولا نية له فعنده يحنث باكل عينها وبالكرع منه لابالخبز ومن الاوانى لاستعماله الحقيقة اذعينها يؤكل بالقلاء وغيره والكرع عادة البوادى وعندهما بما يتخذ منها كالخبز كعينها وبالاغتراف منه كالكرع

(وهذا) الاختلاف (بناء على ان الخلفية) اى ان المجاز خلف عن الحقيقة (فى التكلم) دون الحكم (عنده) فرجح التكلم دون الحكم فصارت اولى لان الخلف لا يزاحم الاصل (وعندهما) هو خلف عن الحقيقة (فى الحكم) وفى الحكم للمجاز رجحان لانه يشتمل الحقيقة والعرف فصار اولى (ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنى) فانه يعتق عنده لان الخلفية لما كانت فى نفس التكلم يشترط صحة التكلم وهى ان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى ككونه مبتدأ وخبرا وقد وجد لان هذا ابنى وضع لاثبات البنوة وقد تعذر الحقيقة فتعين المجاز وعندهما لا لان الخلفية فى الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل بشرط ان يكون الاصل فى مخرجه موجبا للحكم ولكن يتعذر لعارض فيخلفه المجاز فى اثبات الحكم وهذا الكلام فى نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا

متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعند محمد يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يؤخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع مانوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء فى الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا (وهذا) اى الخلاف المذكور (بناء على) اصل آخر مختلف فيه وهو (ان الخلفية) اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة (فى التكلم عنده) اى بان صار التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية فى التكلم اولى (وعندهما فى الحكم) يعنى هذا ابنى مجازا خلف عن هذا ابنى حقيقة فى الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا فى المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه وهذا التفسير صحيح فى المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل والخلف لا فى جهة الخلفية قال شارح المغنى منصور القاآنى هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التى تثبت بهذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه (ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو) اى العبد (اكبر سنا منه) اى من المولى (هذا ابنى) فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة

من حيث التكلم لان قوله هذا ابنى من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجب الحقيقة تعين المجاز ذكرا للملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لايعتق لانه لابد ان يكون الاصل فى مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلى وهو البرّ لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفى وهو الكفارة * ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابى يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشرب ن الماء الذى فى هذ الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثم ليظهر اثره فى حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البرّ مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت فى التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لايزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف * وعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا * فان قلت يرد على قول ابى حنيفة قوله لعبده هذه بنتى لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة * قلت انه على الخلاف ولو كان على الوفاق فقوله هذه بنتى حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام فى المعدوم ﴿ وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لايقع الحرمة بذلك ابدا ﴾ اى

(وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا) فيبطل الكلام (كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا) سواء اصرّ او اكذب نفسه لكن يفرق فى الاصرار لابهذا بل يمنع الجماع اما تعذر الحقيقة فى الاكبر فظاهر واما فى الاصغر فلان الشرع يكذبه لاشتهار النسب من الغير واما تعذر المجاز فلان التحريم الذى يثبت بهذه بنتى التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس فى وسعه اثباته والذى فى وسعه اثبات تحريم يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له

سواء اصرّ على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصرّ على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة واما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازى فلان التحريم الذى يثبت بهذه بنتى التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذى في وسعه اثبات تحريم يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقرّ له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئله في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر ﴿ والحقيقة تترك ﴾ لما فرع من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء ﴿ بدلالة العادة ﴾ على تركها ﴿ كالنذر بالصلاة والحج ﴾ فان الصلاة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام (واذا كان صائما فليصل) اى ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلى يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف ﴿ وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحما ﴾ لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وعلماؤنا تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبائعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين *وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في مأخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس

(والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج) فان حقيقتهما لغة الدعاء والقصد ولكن تركا عادة الى الاركان المعلومة وزيارة بيت الله فيجبان (وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحما) لم يحنث باكل السمكة فان اللحم وان يتناول له ولكن يخصص بدلالة الاشتقاق فهذا اللفظ يدل على القوة ويسمى به اللحم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم ولا دم للسمك

الباجات الوان الاطعمة جمع باجة تعريب باها كذا في تاج الاسماء قاله عزمى زاده اه (مصححه)

للسمك دم والا لما عاش فى الماء ولشرط ذبحه لحله * قال صاحب الكشف رحمه الله لقائل ان يقول يمنع كونه مأخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا فى لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما فى قوله تعالى (ومن كل تأكلون لحما طريا) ويمكن ان يقال المراد من كونه مأخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان * ل ح م * كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الآدمى والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف (وقوله كل مملوك لى حر) لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحرّ يدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص (وعكسه) اى عكس ماذكرنا من المسئلتين (٩) (الحلف باكل الفاكهة) من حلف لا يأكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابى حنيفة لان فى هذه الثلثة كما لا فى معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على مايقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل فى الفاكهة * فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان فى فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان * قلت المعنى الزائد فى الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة فى هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة مايؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا (وبدلالة سياق النظم) اى سوق الكلام يعنى يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة اومتأخرة الا ان السياق

مالكا يدا (وعكسه) اى عكس ماذكر من ترك الحقيقة باعتبار النقصان لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال (الحلف باكل الفاكهة) وهو ماتركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان فلا يحنث بالرمان والرطب والعنب عند ابى حنيفة لان الفاكهة من التفكه وهو التنعم وهو زائد على مابه قوام البدن وهذه يتعلق بها القوام فكان فيها وصف زائد وهو الغذائية فلا يتناولها (وبدلالة سياق النظم) اى سوق الكلام اى بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متأخرة عنه

(٩) لان الاسم فيهما ينبئ عن الكمال وفى هذه المسئلة عن القصور اه وقوله بعد سطر لان فى هذه الثلثة كما لا فيه بحث ظاهر بل آخر كلامه ينادى على فساد اوله والصواب زيادة على معنى التفكه كما فى سائر الكتب اه من الحاشية العزمية كتبه (مصححه)

(باليا‌ء)

فيكون للتوبيخ (وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما فى يمين الفور) كامرأة قامت لتخرج فقال زوجها ان خرجت فانت طالق يقع على الفور حتى لو جلست ساعة ثم خرجت لم تطلق فان حقيقته للعموم ولكنها تركت بدلالة حاله اذ من المعلوم انه اخرجه مخرج الجواب فيتقيد به (وبدلالة فى محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطأ والنسيان) فان ظاهره ان لا يوجد العمل الا بالنية وان لا يوجد الخطأ والنسيان اصلا وقد وجدت بلا نية ووجدا فعلم ان الحقيقة غير مرادة لان المحل لا يحتملها فصار مجازا عن الحكم كأنه قال حكم الاعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان الثواب على

بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعمالا فى المتأخرة (كقوله طلق امرأتى) فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله (ان كنت رجلا) لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا (وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم) يعنى الى حاله (كما فى يمين الفور) كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حين لو رجعت ثم خرجت لا تطلق * الفور مأخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل فى الغداة والتغدى عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث فى يمينه لا يتغدى حتى يأكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعى فانه دعاه الى الغداء الذى بين يديه فيتقيد به (وبدلالة فى محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطأ والنسيان) هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطأ ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطأ والنسيان واقعين فى الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان من صلى وفى ثوبه نجس لا يجوز صلاته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلاته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعى به علينا فى اشتراط النية فى الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطأ لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابوحنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه

العمل الذى هو عبادة والاثم بالذى هو محرم والثانى الجواز والفساد وهما مختلفان فصار مشتركا لا يعمل به حتى يقوم دليل على احدهما فيصير مؤولا

اذ لاثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قدتكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعى على الصحة والفساد لان النبى عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة * ولقائل ان يقول لانسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوى كالشئ لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعى على ماسبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لايفتقر الى النية بالاجماع * فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لايبقى لقوله عليه السلام (عن امتى) فائدة اذ عدم المؤاخذة فى الآخرة يعم جميع الامم اذ لايجوز فى الحكمة المؤاخذة بهما * قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة فهى جائزة فى الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا (ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا) فلو لم يجز فى الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اى لاتظلم فى المؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتى يقتضى الاختصاص ولو لم يجز المؤاخذة مطلقا فى الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه ﴿والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم﴾ فى قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) ﴿والخمر﴾ فى قوله عليه السلام (حرمت الخمر لعينها) ﴿حقيقة عندنا﴾ كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اوّلا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه ﴿خلافا للبعض﴾ وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد به تحريم الفعل لاغير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لايصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولاقدرة لنا على الاعيان فلابد من اضمار فعل حذرا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقى مجملا احتج الفريق الثانى بالعرف وقالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطأ فى الاول والاكل فى الثانى ولكنا

(والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم) فى قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) (والخمر) فى قوله عليه السلام حرمت الخمر (حقيقة عندنا) كوصف الفعل بها لان اتصاف الاعيان بالحرمة يوجب خروجها عن محلية الفعل المقصود شرعا كما ان اتصاف الفعل بها كذلك فاذا امكن العمل بالحقيقة لايصار الى الاضمار لكونه ضروريا (خلافا للبعض) من اصحابنا قالوا المراد تحريم الفعل لاغير اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا فى مقدوره والفعل مقدور واما الاعيان فليست بمقدورة

نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج من ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشئ كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشئ عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثانى ولامعنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ﴿ويتصل بماذكرنا﴾ اى بالمجاز والحقيقة ﴿حروف المعانى﴾ اى الحروف التى لها معان واطلاق الحروف على المذكور فى هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوما ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة فى غير ذلك فيكون مجازا ﴿فالواو لمطلق العطف﴾ اى لمطلق الجمع ﴿من غير تعرض لمقارنة﴾ كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابى يوسف ومحمد ﴿ولاترتيب﴾ كما زعم بعض اصحاب الشافعى محتجين بقوله تعالى (واركعوا واسجدوا) والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو فنقول لوكان الواو مفيدا للترتيب لماصح ان يقال جاءنى زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولوكان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وماذكره معارض بقوله تعالى (واسجدى واركعى) ﴿وفى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة﴾ اذا وقع الشرط ﴿عند ابى حنيفة﴾ هذا اشارة الى رد مازعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة فى الكتاب لانها لولم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولولم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثانى والثالث ﴿لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو﴾ يعنى ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثانى بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل

(فالواو لمطلق العطف) اى لمطلق الجمع (من غير تعرض لمقارنة) كما زعم بعض (ولا ترتيب) كما زعم بعض لاستقراء كلام العرب ولقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفى الاعراف عكسه والقصة واحدة (وفى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة عند ابى حنيفة) هذا رد لمن زعم انها للترتيب عنده وعندهما للمقارنة مستدلا بهذه المسئلة بيانه ان هذا الاختلاف لم ينشأ من الواو بل (لان موجب هذا الكلام) وهو ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالمشروط ثم الثانية ثم الثالثة (الافتراق) عنده لان الطلاق الثانى تعلق بالشرط بواسطة الاول لان وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثانى بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب ينزلن كذلك فاذا نزل الاول لم يبق لهما محل (فلا يتغير) هذا الترتيب

الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل ﴿ وقالا موجبه الاجتماع ﴾ اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير مايتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط يقعن جملة اذليس بين الاجزئة مايوجب صفة الترتيب ﴿ فلا يتغير بالواو ﴾ وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخر يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزئة المتوقفة دفعة * مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واوردا على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لايوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فلم يكن طلاقا في الحال لايقبل وصف الترتيب لان الوصف لايسبق الموصوف فكان العبرة بحالة الوقوع ولم يوجد فيه مايوجب تفرق ازمنة الوقوع ﴿ واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة ﴾ هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي في قوله القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله ﴿ لان الاول وقع قبل التكلم ﴾ اي قبل الفراغ من التكلم ﴿ بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف ﴾ لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لالان الواو للترتيب * لايقال قد يتغير هنا صدر الكلام بآخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لايقع الطلاق باوله * لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد (٥) فيكون مؤكدا ﴿ واذا زوج ﴾ فضولي ﴿ امتين من رجل ﴾ بعقد او بعقدين ﴿ بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ﴾ وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقولي وقبل الآخر لان الفضولي الواحد لايجوز ان يتولى

﴿ بالواو وقالا موجبه الاجتماع ﴾ اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فصارا متعلقين بالشرط بلا واسطة لان وطالق ناقصة فيصير مايتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية والثالثة فلما ساوتهما في التعليق بالشرط يقعن جملة ﴿ فلا يتغير ﴾ الاجتماع ﴿ بالواو واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ﴾ هذه توهم انها للترتيب والجواب انها ﴿ انما تبين بواحدة ﴾ لا بثلاث كقول بعض ﴿ لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف ﴾ لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لا للواو ﴿ واذا زوج ﴾ فضولي ﴿ امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج

(٥) يعني به قيد النكاح اه (عزمي)

(طرفي)

طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا (٦) (ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كأنه قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله (انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية) حتى لاتلحقه الاجازة لانه لامحل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست محلا للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق * ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لايثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام (لاتنكح الامة على الحرة الا النكاح التام) اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولاتفصى عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه كما اذا حلف لايتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احداهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احداهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشآ العقد واحداهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لاتضايق في التوقف واحدهما لايملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازهما جاز نكاح

ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) وهذه توهم انها للترتيب ايضا والجواب (انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية) اى لايبقى محلا للنكاح الموقوف بعد عتق الاولى لان الامة لاتبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة موقوفا وحرة نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف معتبر في الابتداء

(٦) قوله يتوقف اتفاقا اى يجوز موقوفا على الاجازة لتنزله اذ ذاك منزلة فضوليين كما في التلويح وغيره (مصححه)

المعتقة الاولى ولو اعتقتهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة * ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احداهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها به (فبطل الثاني) اى نكاح الامة الثانية (قبل التكلم بعتقها واذا زوج) فضولى (رجلا اختين فى عقدين) قيد به لانه لو زوجهما فى عقد واحد لا ينعقدان بحال (بغير اذن الزوج فبلغه) اى خبر النكاح الزوج (فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا) اى بطل العقدان (كما اذا اجازهما معا) بان قال اجزت نكاحهما (وان اجازهما متفرقا) بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه (بطل) النكاح (الثانى) هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله (لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان فى آخره ما يغير اوله) هذا علة لقوله بطلا يعنى صدر الكلام يقتضى جواز النكاح وفى آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثانى ينافى جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على آخره (كما فى الشرط والاستثناء) اى كما ان صدر الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لا لان الواو يقتضى المقارنة (وقد تكون الواو للحال كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر) لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء (حتى لا يعتق) العبد (الا بالاداء) فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغى ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء * قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا * اعترض عليه بان القلب لا يقع الا فى كلام المهرة المتفننين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هى حال مقدرة اى اد الى الفا مقدرا للحرية فى حال الاداء او الجملة الحالية قائمة

(مقام)

(فبطل) النكاح (الثانى قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين فى عقدين بغير اذن الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل الثانى) هذا يوهم انها للمقارنة والجواب انما بطلا (لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان فى آخره ما يغير اوله كما فى الشرط والاستثناء) وجواز نكاح الثانية ينافى جواز نكاح الاولى للجمع بين الاختين فيتوقف الاول على الثانى فيثبت الجمع وفى التفرق يصح الاول لان توقف الصدر على الاخير المغير بشرط الوصل (وقد تكون الواو للحال) مجازا (كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء) فيجعل وانت حر حالا لقبح العطف فى مثله لان شرط جوازه اتفاق الجملتين خبرا وطلبا والاحوال شروط فتعلقت الحرية بالاداء

مقام جواب الامر اى اد الىّ الفا تصر حرا * واعترض عليه بان كونها قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام ادّ الىّ الفاتصر حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها اويقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لايتقدم على الموصوف والحرية تتأخر عن الاداء (وقد تكون) الواو (لعطف الجملة فلا تجب بها الشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق) وتطلق الثانية واحدة عند ابى حنيفة لان الشركة فى الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة (وكذا فى قولها طلقنى ولك الف) وهذه الواو لعطف الجملة (حتى لا يجب شئ) اذا طلقها عند ابى حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة فى الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض فى الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلى فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر فى شرح المغنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة فى الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه * ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال فى مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا (وقالا انها) اى الواو (للحال فيصير شرطا وبدلا) يعنى يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار كأنها قالت طلقنى فى حال كون الالف علىّ فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط (فيجب الالف) حينئذ (والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى

(وقد تكون لعطف الجملة فلا يجب بها المشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق) وتطلق الثانية واحدة عند ابى حنيفة لان الشركة فى الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة (وكذا فى قولها طلقنى ولك الف) لعطف الجملة عند ابى حنيفة (حتى) اذا طلقها (لا يجب شئ) لان العطف حقيقة وحملها عليها واجب حتى يعارضها دليل ومعنى المعاوضة لا يعارض لانه امر زائد فى الطلاق اذ الكرام تمتنع عن العوض فيه (وقالا انها للحال) بدلالة الحال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة (فيصير) وجوب الالف (شرطا وبدلا) لان الاحوال شروط (فيجب الالف والفاء للوصل والتعقيب) باتفاقهم (فيتراخى

المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف) اى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا (فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ) ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق (وتستعمل) الفاء (فى احكام العلل) لان الاحكام مرتبة على العلل (كما اذا قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع) فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك (وتدخل) الفاء (على العلل اذا كانت مما يدوم) لانها لو كانت دائمة لكانت فى حالة الدوام متراخية من ابتداء وجود الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اى المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق * فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال * قلت لا نسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل فى كل ثابت دوامه لان العدم عارض * ولقائل ان يقول كلامنا فى الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة الابشار بل الغوث فى ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لا يراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر ولا يحتاج اذن الى هذا التكلف * قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح (كقوله ادّ الىّ الفا فانت حر اى) ادّ الىّ الفا (لانك حر فيعتق فى الحال) فان قلت لم لم تجعل الفاء داخلة فى جواب الامر على معنى ان اديت الىّ الفا فانت حر * قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام بدونه * فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء

هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ) فلو دخلتها بتراخ لم تطلق (وتستعمل فى احكام العلل) لان الاحكام مرتبة على العلل (كما اذا قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع) ويعتق لانه ذكر الحرية بالفاء عقيب الايجاب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد القبول فيثبت اقتضاء (وتدخل الفاء (على العلل) وكان ينبغى ان لا يجوز لان تعقيب العلة الحكم مستحيل لانها مؤثرة والحكم اثرها ولكن (اذا كانت) العلة (مما يدوم) حتى يكون بعد الحكم فلا يلغو الفاء (كقوله ادّ الىّ الفا فانت حر اى) ادّ الىّ الفا (لانك حر فيعتق فى الحال) وان لم يؤد لان وصف الحرية ممتد فاشبه المترتب

من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لايصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان اتيتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم ﴿وتستعار﴾ الفاء ﴿بمعنى الواو في قوله له علىّ درهم فدرهم حتى لزمه درهمان﴾ لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر * وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لابد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيد فكأنه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار ﴿وثم للتراخي﴾ وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة ﴿بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف﴾ يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشائيات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا ﴿وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم﴾ لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف ﴿حتى اذا قال﴾ نتيجة الخلاف ﴿لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال﴾ لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ﴿ويلغو ما بعده﴾ لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير * قلت شرط

(وتستعار بمعنى الواو في قوله له علىّ درهم فدرهم حتى لزمه درهمان) لانه لما تعذر حقيقته اذ لا ترتب في الواجب جعل مجازا عن الواو وكأنه قال درهم ودرهم (وثم للتراخي) وهو ان يكون بينهما مهلة فعند ابي حنيفة يظهر التراخي في التكلم والحكم جميعا (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) قولا بعد الاول رعاية لكمال معنى التراخي (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) رعاية لمعنى العطف لان الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله (حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده) كأنه سكت على الاول ولو سكت عليه حقيقة يلغو ما بعده كذا ههنا

(ولو قدم الشرط) فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الاول) بالشرط (ووقع الثانى) لبقاء المحل (ولغا الثالث) لانها بانت لاالى عدة (وقالا يتعلقن جميعا) بالدخول فى المسئلتين لمعنى العطف (وينزلن على الترتيب) عند وجود الشرط لاعتبار التراخى فان كانت ملموسة طلقت ثلثا والا طلقت واحدة ولغا الباقى لعدم المحل (وفى قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير) جواب سؤال وهو قد ثبت ان ثم حقيقة فى التراخى لفظا وحكما اوحكما فيقتضى جواز التكفير قبل الحنث فى هذا الحديث والجواب ان ثم هنا (استعير بمعنى الواو عملا بالرواية الاخرى) وهى فليأت بالذى هو خير منها ثم ليكفر والا لتناقضتا (واجراء للامر) وهو ليكفر (على حقيقته) اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع

التوقف اتصال الكلام اوّله بآخره ولم يوجد بسبب ثم (ولوقدم الشرط) وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الاول ووقع الثانى) فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق * فان قلت ينبغى ان لاتقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها اولا لان ثم بمنزلة قوله سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهنالك يكون لغوا لعدم المبتدأ * قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كأنه قال ثم انت طالق * فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط * قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لولم يضمر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط (وقالا يتعلقن جميعا) يعنى يتعلق الكل فى المدخول بها وفى غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر (وينزلن على الترتيب) عند وجود الشرط لوجود معنى التراخى الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لوقال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثانى فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثانى والثالث (وفى قوله عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير) اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لايجوز عندنا وقال الشافعى يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول (استعير) ثم (بمعنى الواو) فى هذا الحديث (عملا بالرواية الاخرى) وهى قوله عليه السلام (فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه) (واجراء للامر على حقيقته) يعنى الامر بالتكفير يبقى على الحقيقة فى هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع * فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر فلم ترجح ما ذكرتم * قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة والمشهور اولى كذا

(فى)

فى جامع الاسرار ولئن سلم ففيماذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهماحمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لايجوز بالاجماع * فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلايحصل الغرض * فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغى ان يجوز كيفما كان عملا بمطلق العطف * قلت لوقلنا بالجواز كيفما كان لايبقى الامر على حقيقته ففات المقصود (وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله) الضميران المجروران راجعان الى بل (على سبيل التدارك) للغلط تقول جاءنى زيد بل عمرواثبت المجئ اوّلا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا تأكيدا للنفى الذى تضمنه بل تقول جاءنى زيد لابل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لايحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله (فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول) وهو الطلقة الواحدة (فتقعان) اى الثنتان ايضا (بخلاف قوله له على الف درهم بل الفان) فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لايحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لوقال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا (٤) اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند الدخول فلوقال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ذلك ولكن فى وسعه اثبات الثانى بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما فى وسعه فصار كأنه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احداهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند وجود الشرط (ولكن للاستدراك) اى

(وبل لاثبات مابعده والاعراض عماقبله) منفيا كان او مثبتا (على سبيل التدارك) اى تدارك الغلط وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمل الرجوع وان لم يحتمل صار للعطف المحض (فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول) وهو الواحدة (فتقعان) اى الواحدة والثنتان (بخلاف قوله له على الف درهم بل الفان) حيث يلزمه الفان لان الطلاق انشاء لايحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله وفى غير الموطوءة يقع واحدة لعدم المحل بعدوقوعها (ولكن للاستدراك

(٤) الاشارة الى كون الحكم فى غير الموطوءة ما ذكر (عزمى زاده)

لا زالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم واحد ان عمرا غير مرئى فازلت بلكن هذا الوهم (بعد النفى خاصة) هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفى والاثبات كبل (غير أن العطف به) هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفى لكن العطف بهذا الطريق (انما يصح عند اتساق الكلام) اى انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوّله (والا فهو مستأنف) اى وان لم يثبت الاتساق لايصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذى فى يدى لفلان فقال فلان ما كان لى قط ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لى قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفى متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقرّ له الاول الى المقرّ له الثانى ويكون العبد للمقرّ له الثانى ويكون قوله ولكنه بيانا بانه نفى العبد عن نفسه الى الثانى لا انه نفى نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثانى فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقرّ ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لآخر فينبغى ان يكون مردودا وان كان متصلا * قلت لكنه لفلان بيان تغيير لذلك النفى لان ظاهر كلامه ان النفى تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقرّ وان كان محتملا لان يكونه نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقرّ فاقرّ أنه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لى لكنه فى الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكنه لعمرو بيان تغيير وقد عرف فى بيان التغيير أن صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما لا انه يثبت الحكم فى الصدر ثم حكم الآخر

(اعلم)

بعد النفى خاصة) اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة على جملة فبعدهما (غير أن العطف به) اى بلكن (انما يصح عند اتساق الكلام) اى انتظامه وذلك بطريقين ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض ليتحقق العطف وان يكون محل الاثبات غير محل النفى لئلا يناقض آخر الكلام اوّله (والا فهو مستأنف) اى او ان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا ففوات الاول كالمقرّ له بعبد يقول ما كان لى قط لكنه لفلان آخر كان العبد للمقرّ له الثانى وان فصل يرد على المقرّ وفوات الثانى

اعلم ان مسئلة الاقرار لاتصلح مثالا لان بحثنا فى لكن المخففة والمذكورة فى هذه المسئلة لكن المشددة التى هى من حروف المشبهة الا انه لما كانا متشاركين فى الاستدراك ومتساويين فى الحكم اوردوها فى هذا البحث ومثال فوات المعنى الثانى ماذكر فى المتن (كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لااجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح) ويكون باطلا (وجعل لكن مبتدأ) يعنى جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ (لان هذا نفى فعل) اى نفى الاجازة بقوله لااجيزه (واثباته بعينه) فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف * فان قلت لانسلم انه نفى فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين * قلت لانسلم المغايرة لان المال تبع فى النكاح الاترى انه جائز بنفى المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول (واو لاحد المذكورين) فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما * اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة فى الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت فى معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لا يكون وفى غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك انما يكون فى الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا فى المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام * فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او * قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل (وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر) وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لاتخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثانى الا فى الخبر

(كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لااجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين) قالوا (ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفى فعل) وهو الاجازة (واثباته بعينه) فلم يتسق الكلام ولا عبرة للتغاير من حيث المال لانه تبع فيصير لكن بمائة وخمسين مستأنفا اجازة لنكاح آخر مهره مائة وخمسون (واو لاحد المذكورين) اسمين او فعلين او اكثر بدليل عدم انفكاكها عن ذلك (وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر) لكونه لاحد المذكورين

صار انشاء (فاوجب) كلمة او (التخيير على احتمال انه) اى اختياره (بيان) عملا بها اى التخيير باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر (وجعل البيان انشاء من وجه) حتى لا يملك المولى تعيين الميت (واظهارا من وجه) حتى يجبر على البيان لو كانا حيين (واذا دخلت فى الوكالة) كوكلت هذا او هذا وبع هذا او هذا (يصح) استحسانا لانها جهالة مستدركة فيما بنى على التوسع (بخلاف) ما اذا دخلت فى (البيع) بان قال بعت منك هذا او هذا او بعشرة او بعشرين (والاجارة) بان قال آجرت هذا او هذا اوبدرهم او بدرهمين فان العقد فاسد لانها توجب التخيير ومن له الخيار غير معلوم فبقى المعقود عليه او به مجهولا جهالة تفضى الى

(وهذا الكلام انشاء) اى انشاء للحرية (يحتمل الخبر) اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة (فاوجب التخيير) يعنى من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع واليه اشار بقوله (على احتمال انه) اى اختيار المولى ايقاع العتق فى ايهما شاء (بيان) اى اظهار لما فى الواقع يعنى لايكون له ان يبين العتق فى ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق فى الذى اوقعه اذا تذكر (وجعل البيان انشاء من وجه) فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق ويتعين الحى للعتق (واظهارا من وجه) فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لايجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما فى الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة فلم يسمع بيانه فى الميت وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لوقال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق فى كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب (واذا دخلت) كلمة او (فى الوكالة) بان قال وكلت فلانا او فلانا (يصح) التوكيل استحسانا كالو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او فى موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء (بخلاف البيع) يعنى اذا دخلت فى المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او بعشرين يفسد البيع للجهالة (والاجارة) بان قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا (الا ان يكون من له الخيار) بائعا كان او مشتريا (معلوما فى اثنين او ثلثة) استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعنى ان البيع والاجارة لايكون صحيحا الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان

النزاع (الا ان يكون من له الخيار معلوما) لانه لم يوجب منازعة (فى اثنين او ثلثة) من المبيع والمستأجر

عدد المخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا اوهذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت ﴿ فيصح استحسانا ﴾ وعند زفر والشافعي لايجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع * وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لاتفضي الى المنازعة ولان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان * فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق * قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق * فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلاثة عندهما كما في شرط الخيار * قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به ﴿ وفي المهر كذلك عندهما ﴾ يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ﴿ ان صح التخيير ﴾ اى ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطى اىّ المهرين شاء ﴿ وفي النقدين يجب الاقل ﴾ يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذلا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولاوجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لاتسمية فيه وبالتخيير لاتنعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لايفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة ﴿ وعنده ﴾ اى عند ابي حنيفة رحمه الله ﴿ يجب مهر المثل ﴾ في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهماشاء ﴿ وفي الكفارات ﴾ ككفارة اليمين في قوله تعالى

(فيصح استحسانا) دفعا للغبن كخيار الشرط والحاجة تندفع بالثلثة لاشتماله على الجيد والوسط والردئ (وفي المهر) توجب التخيير (كذلك عندهما ان صح التخيير) بان كان مفيدا كزوجتك على الف درهم اومائة دينار فيعطى ايهما شاء (وفي النقدين) بان قال على الف اوالفين لايخير بل (يجب الاقل) لانه لافائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل المتيقن به (وعنده يجب مهر المثل) لانه الموجب الاصلي والعدول عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا واو تمنع كونه معلوما قطعا (وفي الكفارات) وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وقوله تعالى ففدية من صيام اوصدقة او نسك وقوله تعالى فجزاء مثل ماقتل من النعم

(يجب احد الاشياء عندنا) غير عين ويجبر في تعيينه عملا باو ويتعين فعلا لاقولا (خلافا للبعض) من
العراقيين والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فيفعل احدها
يسقط وجوب باقيها فاذا ترك الكل يأثم اثم الواحد واذا اتى بالكل يثاب ثواب الواحد عندنا وعندهم اثم الكل وثواب الكل (و) او (في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك) فيخير الامام في العقوبات في حق كل قاطع الطريق عملا بحقيقتها (وعندنا) انها (بمعنى بل) كما في فهي كالحجارة او اشد قسوة (اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق) لان الجزاء بحسب الجناية فتغليظه على اخفها وعكسه بعيد فلا يراد الظاهر بل قوبلت الاجزئة بالمحاربة وهي معلومة عادة بتخويف او اخذ مال اوقتل او بالاخيرين
معا فاكتفى بذكر انواع الجزاء عن ذكر انواعها فيقابل كل جزاء بفعل ولا يتعدى عنه لان مقابلة الجملة بالجملة تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد وقد بين ذلك كذا حديث جبرائيل عليه السلام في حد اصحاب ابي برزة

(فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم اوكسوتهم اوتحرير رقبة) وكفارة الحلف الواجبة بقوله تعالى (ففدية من صيام اوصدقة اونسك) وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ماقتل من النعم) الآية (يجب احد الاشياء عندنا) فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لايقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لايجوز الجمع بين طلاقيهما (خلافا للبعض) وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادّى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بماليس في الوسع وهو باطل *قلنا لانسلم انه تكليف بماليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولايكون هذا تكليفا بماليس في الوسع لان كلمة اولايجاب واحد لابعينه ولايفهم منه ايجاب الجميع (وفي قوله تعالى) (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا (ان يقتلوا اويصلبوا) اوتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف اوينفوا من الارض) (للتخيير عند مالك) لان اوللتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزئة قطع الطريق (وعندنا) كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فتكون (بمعنى بل) كما في قوله تعالى (فهي كالحجارة او اشد قسوة) (اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط) ولم يقتلوا (بل ينفوا من الارض) اي يحبسوا حتى يتوبوا (اذا خوفوا الطريق) ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزئة ويستحيل

ان يعاقب باخف انواع الاجزئة عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزئة على احوال الجناية بما روى عن ابن عباس ان النبى عليه السلام وادع ابابرزة (٦) ان لايعينه ولايعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابى برزة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفى من الارض * فان قلت بنفس ارادة الاسلام لايخرج الشخص من كونه حربيا والحد لايجب بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا * قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة ﴿ وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل ﴾ لايثبت به شئ ﴿ لانه اسم لاحدهما غير عين ﴾ يعنى او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما لا على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص ﴿ وذلك ﴾ اى ذلك الواحد الاعم ﴿ غير محل للعتق ﴾ اى غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد * ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على مايصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية ﴿ وعنده هو كذلك ﴾ يعنى او لاحد الشيئين غير عين وان غير العين ليس بمحل ﴿ لكن على احتمال التعيين ﴾ حتى لو كانا عبدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين ﴿ حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبدين ﴾ اى لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه ﴿ والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار ﴾ كما فى قوله للاكبر سنا منه هذا ابنى ﴿ فجعل ماوضع لحقيقته ﴾ وهو لاحدهما غير عين ﴿ مجازا عما يحتمله ﴾ وهو احدهما على التعيين ﴿ وان استحالت حقيقته ﴾ اى تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ماضم الى العبد وكأنه قال هذا حر وسكت ﴿ وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم ﴾ يعنى يقولان المجاز

المعين منهما لايكون صالحا له (وعنده هو كذلك) اى انه اسم لاحدهما الخ (لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبدين) اى لو كانا عبدين ولو لم يحتمل التعيين لما اجبر عليه (والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل ماوضع لحقيقته) وهو احدهما على غير التعيين (مجازا عما يحتمله) وهو احدهما على التعيين (وان استحالت حقيقته) كما هو اصله فى العمل بالمجاز (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) لما مر ان المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم عندهما فاذا لم يكن المحل صالحا للحكم حقيقة يسقط اعتبار المجاز

(٦) قوله وادع ابا برزة اى صالحه وهو بالباء المفتوحة والزاى المعجمة هو هلال ابن عوير الاسلمى ووقع فى بعض ابا بردة بالباء الموحدة المضمومة والدال المهملة والاول اصح قاله عزمى زاده اه (مصححه)

خلف عن الحقيقة فى الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما فى الاكبر سنا منه * اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجازله لامجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازى (وتستعار) كلمة او (للعموم) لمناسبة بين مفهومه وبين مفهوم العموم فى عدم التخصيص بواحد معين (فتصير بمعنى واو العطف) من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما فى واو العطف (لاعينه) يعنى لاتكون كاتيان الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده (وذلك) اى كونها مستعارة بمعنى واو العطف (اذا كانت فى موضع النفى اوفى موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا اوفلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث) ايهما كلم لان النكرة فى موضع النفى تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفى بخلاف الواو حيث لايحنث الابتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولايحنث الابفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لايرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لايفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولاتأثير لاجتماعهما فى المنع (ولو كلمهما لم يحنث الامرة) كالواو لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لايوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد ههنا الاهتك واحد مثال النفى قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما اوكفورا) فايهما اطاع يكون مرتكبا للمنهى ولو قال وكفورا لايكون مرتكبا للمنهى بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غالبا فى الكفر شديد الشكيمة فى العتو ومثال الاباحة (ولو حلف لايكلم احدا الا فلانا اوفلانا) قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لواذن لعبده فى نوع يكون مأذونا فى الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع (فله ان يكلمهما) من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو فى انه لوجالس واحدا من الفريقين

انكل واحد منهما مراد (لاعينه) من حيث انكل واحد منهما مرادعلى الانفراد (وذلك) اى استعارتها بمعناها (اذا كانت فى موضع النفى اوفى موضع الاباحة كقوله والله لااكلم فلانا اوفلانا حتى اذا كلم احدهما) اوكلاهما (يحنث) لانها ليست عين الواو تستلزم الاجتماع بل عمومها على الانفراد لان اصلها تناول احد المذكورين والعموم يثبت بعارض وهو النفى وليس من ضرورة العموم الاجتماع (و) لكن (لوكلمهما لم يحنث الامرة) لانه لما حنث بكلام احدهما انحل اليمين فلا يحنث بكلام الآخر بخلاف الواو حيث لم يحنث الا بتكلمهما لاستلزامها الاجتماع (ولو حلف لايكلم احدا الا فلانا اوفلانا فله ان يكلمهما) لانه موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة والاباحة دليل العموم لانها رفع القيد وبرفعه ثبت بطريق العموم

فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة الجمع والواو توجبه * فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها وهى احد المذكورين * قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لايكلم احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء (وتستعار) كلمة او (بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام) بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا (ويحتمل) الكلام (ضرب الغاية) بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى وبين الا ان ان حتى تجئ بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثانى جزء من الاول او عنده شرط فى حتى دون الا ان (كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم) او يعذبهم فانهم ظالمون) او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شئ او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثانى عطف المضارع على الماضى وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفى الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شئ فى عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعنى نفى الامر ممتد فى جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده * وسبب نزول الآية ان النبى عليه السلام استأذن ان يدعو عليهم فنهى عنه عن ذلك * وروى انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام (ما بعثنى الله تعالى لعانا ولكن بعثنى داعيا اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون) فنزلت الآية ونهى عليه السلام عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية لهم وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهى النهى

(وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام) بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او ماضيا ومستقبلا (ويحتمل) الكلام (ضرب الغاية) باحتمال الامتداد (كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم) اى حتى لان عطفه على شئ عطف الفعل على الاسم وعلى ليس عطف المضارع على الماضى وهو يحتمل الامتداد لانه للتحريم فاستعير بحتى

عنـد التوبة كما فى قولك لالزمنك اوتقضيني دينى فان الملازمة تنتهى عند القضاء فيصح الدعاء عليهم اوسؤال الهداية والاول ممتنع والثانى تحصيل الحاصل * ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها وهناليس كذلك فانه ذكر فى الكشاف ان قوله تعالى (او يتوب عليهم) عطف على ماقبله وهو (يكبتهم) وقوله تعالى (ليس لك من الامر شيء) معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم اويهزمهم اويتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ماليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب فى الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف فى الجمل لايستلزم الاشتراك فى الاعراب الاترى الى قوله * لاتنه عن خلق وتأتى مثله (٥) فان تأتى منصوب باضمار أن بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقه وهى الجمعية ﴿ وحتى للغاية ﴾ اى للدلالة على ان مابعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كما فى اكلت السمكة حتى رأسها اوغير جزء كما فى قوله تعالى (حتى مطلع الفجر) واما عند الاطلاق اى عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان مابعدها داخل فيماقبلها ﴿ كالى ﴾ اى كما ان الى للغاية ﴿ وتستعمل للعطف ﴾ لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ﴿ مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال ﴾ جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا فى حالة العدو ﴿ حتى القرعى ﴾ جمع قريع وهو الفصيل الذى له بثرابيض ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لاينبغى ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ﴿ ومواضعها ﴾ اى مواضع كلمة حتى ﴿ فى الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى ﴾ كقولك سرت حتى ادخلها * فان قلت ان تجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليها * قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال

(٥) وتمامه * عار عليك اذا فعلت عظيم * انتهى (مصححه)

قوله فيصح الدعاء عليهم يعنى عند التوبة وقوله والاول ممتنع اذ الدعاء على من تاب غير جائز كذا فى (عزمى زاده)

(وحتى للغاية) وهى ماينتهى اليه الشيء اويمتد اليه ويقتصر عليه (كالى) قال الله تعالى حتى مطلع الفجر (وتستعمل للعطف) مع قيام معنى الغاية لمناسبتهما فالغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه عليه ويتوقف عليه ويكون للتعظيم كقولهم مات الناس حتى الانبياء وللتحقير (كقولهم استنت) اى عدت (الفصال حتى القرعى) جمع قريع وهو الفصيل الذى به بثر ابيض مثل لمن يتكلم مع من لاينبغى ان يتكلم بين يديه (ومواضعها) اى حتى (فى الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى) كحتى تغتسلوا

(باسم)

(اوغاية هى جملة مبتدأة) كخرج الناس حتى خرج زيد لان حتى للغاية فيعمل به ما امكن فينصب مابعده بأن مقدرة فى حكم الابتداء لئلا تدخل الجارة على الفعل (وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد) بان صلح لضرب المدة فيه (وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) كقاتلوا الذين لا يؤمنون المقاتلة قد تمتد وقبول الجزية يصلح دليلا على الانتهاء (فان لم يستقم) بان عدما او احدهما (فللمجازاة بمعنى لام كى) اذا كان صدر الكلام يصلح سببا لما بعده و ما بعده يصلح حكما له لان جزء المسبب غاية لسببه (فان تعذر هذا) اى حمله على المجازاة بان كان الحلف مقصودا على فعلين يصدر ان من نفسه (جعل مستعارا للعطف المحض و بطل معنى الغاية) لان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعل نفسه (وعلى هذا) على كون حتى للغاية او للمجازاة او للعطف المحض (مسائل الزيادات كأن لم اضربك حتى تصيح) فالضرب يحتمل الامتداد والصياح يصلح منهيا له فجعل غاية حتى اذا ترك قبل الصياح يحنث (ان لم آتك حتى تغدينى) فالغداء لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فتعذر معنى الغاية لكن الاتيان يصلح سببا و الغداء يصلح جزاء فحمل عليه حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لان شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء و قد وجد (ان لم آتك حتى اتغدى عندك) فهذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع الى زيادته

باسم المحل او المضاف محذوف فى مواضعها اى بيان مواضعها او فى الخبر تقديره مواضعها فى الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا (او غاية) بالنصب على معنى ان تجعل غاية (هى جملة مبتدأة) ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند و ليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار و المجرور معمول لقولك سرت (و علامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد و ان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) يعنى علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ماقبل حتى قابلا للامتداد و الآخر ان يكون مابعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ماقبلها (فان لم يستقم) معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما (فللمجازاة بمعنى لام كى) لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء كما ينتهى المغيا بوجود الغاية (فان تعذر هذا) اى ان يجعل بمعنى لام كى (جعل مستعارا للعطف المحض و بطل معنى الغاية وعلى هذا) اى على ماذكرنا من المعانى الثلثة (مسائل الزيادات كأن لم اضربك حتى تصيح) فعبدى حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث (و) لو قال (ان لم آتك حتى تغدينى) فعبدى حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدينى لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان و الاحسان داع لزيادة الاتيان و ما كان داعيا لشىء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية و الاتيان يصلح سببا و الغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكى تغدينى (و) لو قال (ان لم آتك حتى اتغدى عندك) فعبدى حر * قال الشيخ قوام الدين الاتقانى رحمه الله حتى اتغد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقى و لكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف و ماقبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم و عندى ثبوت الالف اوجه لان ماقلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم فى تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اى حتى انتهوا الى المشاة

ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه فحمل على العطف المحض كأنه قال ان لم آتك فاتغد فاذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ برّ وان

لم يتغدا صلا حنث (ومنها)

ثم قالوا الجر بحتى لا بالى استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ماقاله الشراح *ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى لام كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابى رحمه الله لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب *وقال الشيخ قوام الدين الاتقانى فى شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندى لان مجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال فى الواو اكثر لانه لا يقيد بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع التراخى يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ برّ فى يمينه (ومنها) اى من حروف المعانى (حروف الجر فالباء للالصاق) فما دخل عليه الباء الملصق به (وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون الكرّ ثمنا) لان المقصود فى الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات (فيصح الاستبدال به) اى بذلك الكرّ شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لماجاز الاستبدال قبل القبض (بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكرّ) فقال اشتريت منك كرّ حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكرّ فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع بالدين يكون سلما (ولو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق) يعنى يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق (بخلاف ما اذا

اى من حروف المعانى (حروف الجر فالباء للالصاق) بدلالة استعمال العرب ويقتضى طرفين فمدخولها الملصق به والآخر الملصق (وتصحب الاثمان) لان الصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن تبع حتى لا يشترط وجوده بخلاف المبيع (حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون الكرّ ثمنا فيصح الاستبدال به) قبل القبض ولو كان مبيعا لما صح (بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكرّ) وقال اشتريت منك كرّ حنطة بهذا العبد فان الكرّ يكون سلما وتعتبر فيه شرائط السلم (ولو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق) حتى لو اخبره ولم يقدم لم يعتق لان ماصحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر لاشتغاله بالباء ولكن مفعوله محذوف دل عليه الباء فمعناه ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان والقدوم اسم لفعل موجود (بخلاف ما اذا قال

قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم ﴾ فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا اوكاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد فى كلامه مايدل على الالصاق * فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثانى فلابد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثانى لايجئ بدونه فلا يبقى الفرق * قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لايقتضى الصدق ﴿ ولوقال ان خرجت من الدار الاباذنى ﴾ فانت طالق ﴿ يشترط تكرار الاذن ﴾ فى كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضى ملصقا وملصقابه فيكون تقدير قوله الا باذنى الاخروجا ملصقا باذنى فيكون المستثنى منه نكرة فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى تقديره لاتخرجى خروجا الاخروجا باذنى فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغيراذنه يحنث ويكون هذا من قبيل لاآكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لامن قبيل لاآكل لماسيجئ من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لايجوز تخصيصه فظهر أن ماذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى فيعم ليس كما ينبغى ﴿ بخلاف قوله ﴾ ان خرجت من الدار ﴿ الا ان آذن لك ﴾ فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع * قال الفراء رحمه الله يحنث لانه بمنزلة الا باذنى وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير البـاء وان كان قليلا كما روى عن رؤبة انه اذاقيل له كيف اصبحت قال خير اى بخير وكما قيل الله فى موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز * فان قلت حذف الجار مع أن شائع لم لايكون الباء محذوفا هنا اى الابان آذن فيصير بمنزلة الاباذنى * قلت قولنا الاخروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى ﴿ لاتدخلوا بيوت النبى

ان اخبرتنى ان فلانا قدم) فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا وكلمة أن مع مابعدها مصدر فمعناه ان اخبرتنى قدومه فصار المفعول الثانى التكلم بقدومه لافعل القدوم (ولوقال ان خرجت من الدار الاباذنى) فانت طالق (يشترط تكرار الاذن) لان الباء يقتضى ملصقا به وهو الخروج فصار تقديره الاخروجا ملصقا باذنى فيشترط بكون جميع الخروجات ملصقة به لان خروجا نكرة وصفت بصفة عامة وهو الاذن (بخلاف قوله الا ان آذن لك) فانه على الاذن مرة لانه جعل مستثنى بنفسه فلا يستقيم لانتفاء شرط الاستثناء وهو المجانسة فصار مجازا عن الغاية لان الاستثناء يناسبها من حيث ان كلا منهما يتصل بالاول ويخالفه فى الحكم

الاان يؤذن لكم) فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى (ان ذلكم كان يؤذى النبى) فان قلت أن مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لاتخرجى وقتا الاوقت اذنى فيجب لكل خروج اذن * قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لايحنث فلايحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الاوقت اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الاخروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الاوقت اذنى قولنا الاوقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لايزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم (وفى قوله انت طالق بمشية الله تعالى) الباء (بمعنى الشرط) وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم توضع بمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذلا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لايتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لايطلع عليه فلايقع شئ كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى ذكر فى شرح المغنى للسراج الهندى ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله تعالى الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال الله تعالى (وماتشاؤن الاان يشاء الله) فكان ينبغى ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه * اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء فى قوله تعالى (الاان يشاء الله) محذوف معناه لايصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله تعالى اياه ولايفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله تعالى اذلو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله (وما تشاؤن الاان يشاء الله) لايقع منكم المشية الاان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع فى الحال لان استعمال الشرط فى بعضها

(وفى قوله انت طالق بمشية الله تعالى بمعنى الشرط) كقوله ان شاء الله تعالى لان الباء للالصاق وفى التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط فلاتطلق لانه تعليق بمالايوقف عليه

(محال)

محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم تجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله تعالى يقتضي وقوع الطلاق البتة (٥) اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه* والجواب انا لانسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو ﴿ وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك رحمه الله انها صلة ﴾ اى زائدة ﴿ وليس كذلك ﴾ لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة ﴿ بل هي للالصاق ﴾ وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله ﴿ لكنها ﴾ اى لكن الباء ﴿اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله﴾ وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به ﴿ فيتناول كله ﴾ اى كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب ﴿واذا دخلت في محل المسح﴾ كما في الآية ﴿بقي الفعل متعديا الى الآلة﴾ فصار (٦) المحل شبيها بالآلة ﴿فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح﴾ لان المسح مضاف الى اليد (٧) دون الرأس ﴿ وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لايستوعب الكل عادة﴾ لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه ﴿ فصار المراد به اكثر اليد ﴾ وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث اصابع ﴿ فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق ﴾ لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه

فيه الغاء الحقيقة (بل هي للالصاق) باصل الوضع (لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله) فيصير المحل مفعولا به (فيتناول كله) اى كل المحل كمسحت الحائط بيدي (واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة) تقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم (فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح) لانه غير مضاف اليه (وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة) لان ما بين الاصابع تعذر الصاقه (فصار المراد به اكثر اليد) وهو الاصابع لانها الاصل والثلاث اكثرها (فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق) لا بالباء

(٥) والمذهب عدم وقوعه ولذا تصدى للجواب عنه اه

(٦) تفريع على الشرط لا على الجزاء وان كان المتبادر ذلك اه (٧) اذ التقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوها بها كذا في الحاشية العزمية اه (مصححه)

(وعلى للالزام فقوله له علىّ الف درهم يكون دينا) لان على للاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه (الا ان يصل به الوديعة) فلا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه (فان دخلت فى المعاوضات المحضة) وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع (كانت بمعنى الباء) كبعتك على الف درهم معناه بالف درهم لان فيها معنى الشرط والمعاوضات لا تتعلق به واللزوم يناسب الالصاق فاستعير له (وكذا اذا استعملت فى الطلاق) بان قالت طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة كانت بمعنى الباء (عندهما) فيجب ثلثها لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها (وعند ابى حنيفة للشرط) لان الطلاق يحتمل التعليق وعلى تدل على الشرط حقيقة لانه يلازم الجزاء فيصير هذا تعليقا لالتزام المال بشرط الثلاث فاذا خالف بان طلق واحدة لم يجب المال

النبى عليه السلام بربع الرأس فى حديث المغيرة (٩) ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبنى على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عليه السلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا (٤) ولو سلم الاولية فلا ينبغى التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه السلام اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا فى تلك السباطة والا لنقله الصحابة رضى الله عنهم واشتهر الرواية لان هذه حادثة يعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال فى الآية * فان قلت دخلت الباء على المحل فى قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وايديكم) فى التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه * قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه (يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين) والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة * فان قلت الحديث لا يقتضى الاستيعاب فلا يجعل الباء فى الآية زائدة * قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب (وعلى للالزام فقوله له علىّ الف درهم يكون دينا) لان على للاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه (الا ان يصل به) اى بقوله (الوديعة) فيقول علىّ الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه (فان دخلت) كلمة على (فى المعاوضات المحضة) كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم (كانت بمعنى الباء) التى تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشئ متى لزم الشئ كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء (٥) على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار (وكذا اذا استعملت فى الطلاق) بان قالت لزوجها طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف (عندهما وعند ابى حنيفة للشرط) لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى (يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا) اى بشرط ان لا يشركن

(٩) وهو ما رواه من ان النبى عليه السلام اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته اه ذكره (عزمى زاده) وسباطة القوم كناستهم اه (مصحح) (٥) سهو من القلم فان الكلام فى على لا فى الباء (عزمى) (٤) والا لنقل البيان (نسخه)

فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لايتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء * فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلانسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود فى معنى المعاوضة لان العوض انما يجب فى مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقية ﴿ ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه له ﴾ اى للمخاطب ﴿ ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة ﴾ لانه جمع بين كلمة العموم وهى من وكلمة التبعيض وهى من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جيعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما فى قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) تقدم الكلام عليه فى العام ﴿ والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية ﴾ هذا شروع فى بيان الضابط فى ان الغاية متى تدخل فى حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما فى حفظت القرآن من اوّله الى آخره وقد لاتدخل كقوله تعالى (فنظرة الى ميسرة) ﴿ قائمة بنفسها ﴾ اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان فى آجرته او بعته الى رمضان اوالى الليل اوالى الغد فان هذه الاشياء توجد فى المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر فى استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لايسمى ليلا الاباعتبار زوال النهار ﴿ كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان ﴾ اى الحائطان فى حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى فى حكم المغيا مع انه قائم بنفسه فى قوله تعالى (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى) حيث دخل النبى عليه السلام فى المسجد الاقصى لان ذلك

(ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة) عملا بكلمة العموم وهى من والتبعيض وهى من وعندهما يعتقهم جيعا فتجرى من على عمومه ويحمل من على التمييز (والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية قائمة بنفسها) اى موجودة قبل التكلم ولاتكون مفتقرة فى وجودها الى المغيا (كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لايدخل الغايتان) اى الحائطان لان المغيا لم يستتبعها لقيامها بنفسها

ثبت بالمشاهير لا بموجب الى * قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم فى القيام فدخولها يكون بفعل النبى عليه السلام لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول بمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد فى الوجود فلا تكون قائمة بنفسها ﴿وان لم تكن﴾ قائمة بنفسها ﴿فان كان اصل الكلام﴾ اى صدره ﴿متناولا للغاية كان ذكرها﴾ اى ذكر الغاية ﴿لاخراج ماوراءها فتدخل﴾ الغاية ﴿كالمرافق﴾ فى قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ماوراءها فيكون قوله تعالى (الى المرافق) متعلقا بقوله (اغسلوا) وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل * ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء اوشرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق (٦) بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية عرفا * قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها فى الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل ﴿وان لم يتناولها﴾ اى صدر الكلام الغاية ﴿اوكان فيه﴾ اى فى تناوله ﴿شك﴾ كآجال الأيمان مثل ان يحلف ان لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابى حنيفة فى رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضى التأبيد فذكر الغاية لاخراج ماوراءها وفى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة فى موضع الغاية شكا فلا تدخل ﴿فذكرها لمدّ الحكم اليها فلا تدخل كالليل فى الصوم﴾ فى قوله تعالى (اتموا الصيام الى الليل) ﴿وفى للظرف لكنهم اختلفوا فى حذفه﴾ اى فى حذف فى ﴿واثباته فى ظروف الزمان﴾ اعلم ان فى الكلام اضمارا تقديره وفى للظرف ولم يختلف اصحابنا فى ذلك ولكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى قوله انت طالق غدا او فى غد فاذا قال

كان ذكرها) اى الغاية (لاخراج ماوراءها فتدخل) الغاية (كالمرافق) فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق اذ اليد تتناول الى الابط (وان لم يتناولها اوكان فيه) اى فى تناوله (شك فذكرها لمدّ الحكم اليها فلا تدخل كالليل فى الصوم) فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لانه الامساك ومطلقه ساعة وكآجال الايمان مثل ان حلف لا يكلمه الى رجب ففى حرمة التكلم ووجوب الكفارة فى موضع الغاية شك (وفى للظرف) لم يختلف فيه اصحابنا (لكنهم اختلفوا فى حذفه و) فى (اثباته فى ظروف الزمان)

(٦) قوله ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق عطف على المنفى لا على النفى قاله (عزمى زاده) واراد الشارح بالايجاب هنا ايجاب الغسل وقوله لا للايجاب والاسقاط اى لا لايجاب غسل المجموع واسقاط ماوراء المرافق اه (مصححه)

وقالا هما سواء) حتى اذا قال انت طالق غدا او فى غد لا فرق بينهما (وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) فى قوله فى غد يصدق قضاء فان حرف الظرف اذا اسقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة

انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع فى اول النهار فاذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال فى غد ولم يكن له نية يقع فى اول النهار اتفاقا وان نوى آخره يصدق عند ابى حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما فى المسئلة الاولى وهذا معنى قوله (وقالا هما سواء) لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء (وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) بان فى اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا فى اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت فى يصير الظرف جزأ مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقة كلامه فيصدقه القاضى (واذا اضيف) الطلاق (الى مكان) بان قال انت طالق فى الدار (يقع) الطلاق (فى الحال) حيثما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان (الا ان يضمر الفعل) بان اراد بقوله فى الدار فى دخولك الدار (فيصير بمعنى الشرط) لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له (٧) لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان فى الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى فيه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفى قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده ولكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا فى الخانية (ومع للمقارنة) اى لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين (وقبل للتقديم) اى لسبق ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحو انت طالق قبل غروب الشمس طلقت فى الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده (وبعد للتأخير) اى لتأخير ما وصف بها عما اضيفت اليه (وحكمها)

فيستوعبه لشبهه بالمفعول به ويتعين اوله فبنية آخر النهار تغيير موجبه الى تخفيف فلا يصدق قضاء وفى غد جعل المفعول جزأ من الغد وهو مبهم فالنية تعينه فيصدق (واذا اضيف) الطلاق (الى مكان) كانت طالق فى مكة (يقع) الطلاق (فى الحال) حيثما يكون اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان (الا ان يضمر الفعل) بان اراد فى دخول مكة (فيصير بمعنى الشرط) لان الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع لان فى الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول (ومع للمقارنة) فيقع ثنتان فى طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل (وقبل للتقديم) فلو قال طالق قبل دخول الدار طلقت للحال (وبعد للتأخير وحكمها)

(٧) قال المحشى الفاضل قوله شاغلا حال من الطلاق والضمير المجرور للدخول ولا يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ليكون كما هو المتبادر لانه ح ينعكس المعنى اه (مصححه)

في الطلاق ضد حكم قبل) فقوله لغير الموطوءة طالق واحدة قبل واحدة تطلق واحدة وقبلها واحدة ثنتين وقوله بعده واحدة ثنتين وبعدها واحدة واحدة(و) اصله ان الظرف(اذا قيد كل واحد بالكناية كان صفة لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله) وان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ففي قبل واحدة الظرف صفة لما قبله فيقع واحدة قبل الاخرى فيفوت المحل فيلغو الثانية وقبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي والاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال فتقترنان وبعدها واحدة صفة للثانية فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية (وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ) الا ان يقول دين لان عند عبارة عن القرب فيحتمل القرب من يده فيكون امانة ومن ذمته فدينا فيثبت الاقل وهو الوديعة (دون اللزوم) لان اللازم في ذمته لا يكون عند حضرته حقيقة (وغير

اى حكم بعد (في الطلاق ضد حكم قبل) قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان عليّ درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب عليّ او بعده درهم قد وجب عليّ فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له عليّ درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية (واذا قيد كل واحد) من قبل وبعد (بالكناية كان صفة لما بعده) حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اوّلا يقع في الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى ويلغو الثانية لفوات المحلية (وان لم يقيد) بالكناية (كان صفة لماقبله) فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع (وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فحينئذ يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له (وغير تستعمل صفة للنكرة) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (وتستعمل استثناء) لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان مابعد كل واحد منهما مغاير لما قبله في الحكم (كقوله له عليّ الف درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام) لانه

تستعمل صفة للنكرة) لانه نكرة لا يتعرف بالاضافة (وتستعمل استثناء) لمشابهته اداة الاستثناء في ان مابعد كل مغاير لماقبله (كقوله له عليّ الف درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام) لانه صفة (صفة)

بمعنى الشرط وغيره ملحق لاستعماله فى غيره (وانما تدخل على امر معدوم على خطر) اى يجوز ان يوجد وان لا يوجد (ليس بكائن لامحالة) خرج المستحيل والفعل المتحقق لامحالة كمجئ الغد لان دخولها للحمل او المنع وذا لا يجوز فى الممتنع والمتحقق (فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما) لان عدم التطليق لا يتحقق الا بقرب موت احدهما (واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى) اى تستعمل للشرط مرة ولا تستعمل له مرة اخرى وقيل يجازى لان الجزاء لازم للشرط وهو المقصود منه (واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط)

صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم الذى هو دانق فانه كان فى ذلك العهد درهم على وزن دانق (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الادانقا * وسوى مثل غير) فى كونه صفة واستثناء (ومنها) اى من حروف المعانى (حروف الشرط) اى كلماته (فان اصل فيها) اى كلمة ان اصل فى الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمى الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها (وانما تدخل على امر معدوم على خطر) اى محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر (ليس بكائن لا محالة) الجملة صفة لخطر جئ بها للتأكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شئ او المنع عنه وذلك لايجوز فى الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة (فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما) لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت فى العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط (واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها) اى بكلمة اذا يعنى تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط باسم ما يقصد به (مرة) كقول الشاعر

* واذا تصبك خصاصة فتجمل *

معناه ان تصبك لدخول الفاء فى فتجمل وذا مخصوص بان (وقد لا يجازى بها اخرى) اى مرة اخرى كقول الشاعر

* واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب *

اذا هنا للوقت (واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط) فصارت بمعنى ان (وهو قول ابى حنيفة) واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل فى احدهما لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين

فصارت بمعنى ان (وهو قول ابى حنيفة) الخصاصة الفقر والحاجة وصدره * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * والكريهة الشدة فى الحرب والحيس طعام من تمر يخلط باقط وسمن وهو ايضا مصدر بمعنى اتخاذ ذلك الطعام وجندب اسم رجل اه (مصححه)

﴿ وعند نحاة البصرة هى ﴾ اى اذا موضوعة ﴿ للوقت وقد تستعمل للشرط ﴾ مجازا ﴿ من غير سقوط الوقت عنها مثل متى ﴾ بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة فى متى فى غير موضع الاستفهام وفى اذا جائزة فتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا ﴿ فانها ﴾ اى متى موضوعة ﴿ للوقت لا يسقط عنها ذلك ﴾ اى عن متى معنى الوقت ﴿ بحال وهو ﴾ اى قول نحاة البصرة ﴿ قولهما ﴾ اى قول ابى يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز * قلت لا منافاة بينهما فى هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافى هذا ما قيل فى شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما * فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا فى بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما فى كلمة ان ﴿ حتى اذا قال لامرأته ﴾ هذا تفريع على الاختلاف المذكور فى اذا ﴿ اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ﴾ اى عند ابى حنيفة ﴿ مالم يمت احدهما ﴾ كما فى قوله ان لم اطلقك ﴿ وقالا يقع كما فرغ ﴾ اى مقارنا لفراغه من كلامه ﴿ مثل متى لم اطلقك ﴾ فانت طالق لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة

﴿ وعند نحاة البصرة هى للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال وهو قولهما حتى ﴾ يظهر الخلاف فيما ﴿ اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده مالم يمت احدهما ﴾ كما فى ان لم اطلقك ﴿ وقالا يقع كما فرغ ﴾ من كلامه ﴿ مثل متى لم اطلقك ﴾ لاضافة الطلاق الى وقت خال عن التطليق فكما سكت وجد ولا خلاف فيما اذا نوى احدهما ﴿ باتفاق ﴾

باتفاق النحاة وتسمى ماهذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم (وروى عنهما اذا قال انت طالق لودخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار) بجعل لوللاستقبال كان لمواخاة بينهما فى ان كل واحد منهما تعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى (وكيف سؤال عن الحال) يعنى كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اىّ حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعته (فان استقام) السؤال عن الحال جواب ان محذوف اى يحمل على السؤال (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (بطل) لفظ كيف (ولذلك) اى لبطلانه (قال ابو حنيفة فى قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع) لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام خص اباحنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية (وفى الطلاق) يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت (يقع الواحدة) قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويضه الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية فى الصفة (ويبقى الفضل فى الوصف) اى الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا (والقدر) بالرفع اى الثلاث (مفوّضا اليها بشرط نية الزوج) فان اتفق نيتهما يقع مانويا وان اختلفت فلابد من اعتبار النيتين اما نيتها فلأنه فوّض النية اليها واما نيته فلأن الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعى فان قلت لما فوّض الزوج الامر اليها كان ينبغى ان تستقل باثبات مافوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج * قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى نيته لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظى فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك

لان لو تفيد معنى الترقب فيما تقترن به فكان بمعنى الشرط ولا نص عنه (وكيف سؤال عن الحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة فى قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع) ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية فلا يتعلق بمشية (وفى الطلاق) فيما اذا قال انت طالق كيف شئت (يقع الواحدة) قبل المشية ثم ان كانت غير مدخول بها بانت لا الى عدة ولا مشية لها لعدم المحل وان كانت ممسوسة فالتطليقة رجعية (ويبقى الفضل فى الوصف) اى الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا (والقدر) اى الثلاث (مفوّضا اليها بشرط نية الزوج) فان شاءت البائنة وقد نواها بانت او الثلاث وقد نوى فثلاث وان اختلف المشيتان فرجعية

 لان عنده موقع الواحدة يملك ان يثلثه وان يجعل الرجعي بائنا واذا ملك ذلك ملك تفويضه

المعنوی فهو غیر محتاج الی النیة لانه لما قال لها کیف شئت اثبت لها ولایة اثبات ای وصف شاءت علی سبیل العموم * قال صاحب النهایة ناقلا عن فوائد الظهیریة راجعت الفحول فی جواب هذا الاشکال فما قرع سمعی جوابا شافیا فیجب ان یعتمد علی ما ذکره الطحاوی وابوبکر الرازی من ان نیة الزوج لیست شرطا لها فی ان تجعل الطلاق بائنا اوثلاثا فی قول ابی حنیفة * فان قلت لوطلقت نفسها ثنتین ونواهما الزوج لاتطلق ثنتین وکان ینبغی ان تطلق لان الثنتین حال مفوض الیها * قلت المفوض الیها من جهة الزوج مایملك الزوج ایقاعه بقوله انت طالق وانه لایملك بهذا اللفظ ارادة ثنتین فکذا المفوض الیها * لایقال علی هذا ینبغی ان لایجوز نیة الثلاث فی قوله انت طالق * لانا نقول وقوع الثلاث فیما نحن فیه لیست بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة کیف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون ثنتین لان قوله انت طالق یدل علی الوحدة والثنتان عدد فبینهما منافاة بخلاف الثلاث لانه فرد اعتباری موافق له فی الوحدة ﴿ وقالا ما لم یقبل الاشارة ﴾ای مالم تتأت فیه الاشارة من الامور الشرعیة کالطلاق والعتاق ﴿ فحاله ووصفه بمنزلة اصله فیتعلق الاصل ﴾ ای اصل الطلاق بالمشیة ﴿ بتعلیقه ﴾ ای بتعلیق الوصف * قال بعض الشراح اظن ان هذا مبنی علی امتناع قیام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق لیس محلا للعرض الثانی بل کلاهما حالان فی الجسم ولیس احدهما اولی بکونه اصلا ومحلا والآخر بکونه فرعا وحالا بل هما سواء فی الاصلیة والفرعیة لعدم انفکاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لایوجد الا بان یکون رجعیا اوبائنا فاذا تعلق احدهما بمشیتها تعلق الآخر الی هنا کلامه * ولقائل ان یقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما علیه سوق کلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صریح فی اصالة احدهما وفرعیة الآخر وکیف لا والاحکام الشرعیة بمنزلة الجواهر شرعا حتی قبلت الفسخ والفسخ یکون بین الجوهرین فکذا وجد بین الایجاب والقبول لکونهما کالجوهرین علی انه لو صح

(وقالا مالم یقبل الاشارة) من الامور الشرعیة کالطلاق والعتاق (فحاله ووصفه بمنزلة اصله) لان اصله لایعرف بنفسه لکونه غیر محسوس وقوعا وانما یعرف باوصافه وآثاره (فیتعلق الاصل بتعلیقه) ای فکما یتعلق الوصف بمشیتها یتعلق الاصل بها ایضا ففی العتق لایعتق بلا مشیة فی المجلس وفی الطلاق لم یقع شیء مالم تشأ فاذا شاءت فالتفریع کما قال

ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين قلت بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان مالايكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل * اعلم ان فى عبارة المصنف رحمه الله تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوّض اليها وانما اختلفوا فى تفويض الاصل فلوكان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص (وكم اسم للعدد الواقع) فى باب الطلاق (٢) اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة اوثنتين اوثلاثا اومقتضى كقولك انت طالق تقديره طالق واحدة (فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق مالم تشأ) لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ماشاءت من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجالس وكم هذه ليست باستفهامية ولاخبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكأنه قال انت طالق على اىّ عدد شئت فلوصرح بها لكان للشرط فكذا مافى معناها (وحيث واين اسمان للمكان) المبهم (فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لايقع مالم تشأ) لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية فى الطلاق (ويتوقف مشيتها على المجلس) فيقتصر عليه * فان قلت اذا لغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبغى ان يقع فى الحال كما فى قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما اياه فى الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء (بخلاف اذا ومتى) يعنى اذا قال انت طالق اذا شئت اومتى شئت لايتوقف مشيتها على المجلس * فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى

تفويض لما هو واقع الى مشيتها وهو عام فتطلق ماشاءت من العدد بشرط نية الزوج وتتقيد بالمجلس لانه تمليك (وحيث واين اسمان للمكان) المبهم (فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لايقع مالم تشأ ويتوقف مشيتها على المجلس) لانهما من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية فى الطلاق فيقتصر على المجلس (بخلاف اذا ومتى) لانهما يعمان الاوقات كلها فلها الا ان تشاء فى المجس وبعده

(٢) قوله فى باب الطلاق قال المحشى الفاضل عزمى زاده الظاهر ان هذا التقييد مفسد منشأه كون المثال من باب الطلاق هذا كلامه ولك ان تقول ان كم اسم للعدد المبهم ولا دلالة له فى اطلاقه على وقوع شئ من المعدودات وقول القوم انه اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق فقط كما صرح به فى المرآة فلا غضاضة على الشارح فى هذا الامر اه (مصححه)

لاتتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا * قلت هذا انما يستقيم ان لوكان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها * قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود فى الخارج فهو اما ان يوجد فى ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما فى ضمن ظرف الزمان فلانسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له (الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات) ذكر الجمع المذكور فى بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهى حرف ذهب بعض اصحاب الشافعى الى ان الجمع المذكور لايتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولوتناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار فى قوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات) قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن فى الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان * وسبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله عليه السلام فقلن مابالنا لم نذكر فى القرآن وطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول فى جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الآية تطييبا لقلوبهن * والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهى راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (وان ذكر) الجمع (بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة حتى قال) محمد (فى السير) الكبير (اذاقال) المستأمن (آمنونى على بنى وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولوقال آمنونى على بناتى لايتناول الذكور من اولاده ولوقال على بنى وليس له سوى البنات لايثبت الامان لهن * واما الصريح) وهو فى اللغة الظهور سمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفى الاصطلاح (فاظهر) اى لفظ ظهر (المراد به ظهورا بينا) اى تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لابد فيه من قيد الاستعمال (٣) ليتميز به عن النص

(الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط) وقال بعض الشافعية لايتناول الاناث الابدليل (ولايتناول الاناث المفردات) اتفاقا (وان ذكر بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة) لان دخول الاناث تبعا يليق بهن لابالذكور (حتى قال محمد (فى السير اذاقال آمنونى على بنى وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولوقال آمنونى على بناتى لايتناول الذكور من اولاده ولوقال على بنى وليس له سوى البنات لايثبت الامان لهن واما الصريح فاظهر به المراد ظهورا بينا) خرج الظاهر لبقاء الاحتمال ولابد من قيد الاستعمال ليخرج النص والمفسر لكن لما كان هذا التقسيم لوجوه الاستعمال لم يذكر

(٣) بان يقال ماظهر المراد به ظهورا بينابالاستعمال اه

والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لاحاجة الى هذاالقيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذاالقسم فى بيان وجوه الاستعمال (حقيقة كان) الصريح (او مجازا) لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين فمثال المجاز منه قوله لاآكل من هذه الحنطة (كقوله انت حروانت طالق) مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان فى ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان فى ازالة الرق والنكاح لان وضعهما فى اللغة ليس كذلك وهما صريحان فى ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا ان المصنف ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز (وحكمه) اى حكم الصريح (تعلق الحكم بعين الكلام) اى بنفس الكلام الصريح (وقيامه مقام معناه) المراد منه يعنى لغاية وضوحه وظهوره جعل كأنه نفس معناه الحاصل فى الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر (حتى استغنى عن العزيمة) اى عن النية ولاينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد كقولك بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى اولم ينو كالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فباى وجه اضاف يعنى بصيغة النداء كقولك ياحر او بصيغة الاخبار كقولك انت حر واراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطلق وتعتق نواه اولم ينو نعم لواراد فى انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لاقضاء * وفى القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علىّ فقرأ لا تطلق * اقول هذا مشكل لانه ينافى قوله حتى استغنى عن العزيمة (واما الكناية فمااستتر المراد به) اى بالاستعمال (ولايفهم الابقرينة) يعنى الكناية غير معلوم المراد ابتداء مالم تنضم اليه قرينة بخلاف الخفى فانه معلوم المراد لكن خفى مراده بعارض غير الصيغة (حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير) كهاء الغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها * فان قلت الفاظ الضمائر كنايات بالوضع لا بالاستعمال

(حقيقة كان او مجازا كقوله انت حروانت طالق) وبعت واشتريت لظهور المراد بهابكثرة الاستعمال (وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) اى النية فعلى اى وجه اضيف الى المحل كياطالق اوحررتك كان موجبا للحكم لان عينه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم لكونه صريحا فلايحتاج الى النية (واما الكناية فمااستتر المراد به) اى استتر بالاستعمال (ولا يفهم الابقرينة حقيقة كان او مجازا) فيكنى عن الرجل بالنسبة الى ولده وهى حقيقة وعن الضرير بابى العيناء وهى مجاز (مثل الفاظ الضمير) فان المراد بها لايفهم بدون القرينة فان هؤلاء لايميز بين اسم واسم الا بدلالة اخرى

و قد شرط قيد الاستعمال فى التعريف * قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف * فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف و لهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال * قلت حالة الاستعمال مستترة ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو و بكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل (٣) ﴿ وحكمها ان لا يجب العمل ﴾ اى حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعى ﴿ بها الا بالنية ﴾ اى بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم مالم يزل ذلك الاستتار اومايقوم مقامها من دلالة الحال ﴿ وكنايات الطلاق ﴾ كبائن وحرام ونحوهما ﴿ سميت بها ﴾ اى بالكنايات ﴿ مجازا ﴾ هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات و الكناية ما استتر المراد منه و المراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى * و الجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية ﴿ حتى كانت بوائن ﴾ فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعى وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها فالحاصل (٤) انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات عن الطلاق فلا تنافى فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التى هى البينونة وهذا مبنى على تفسير الكناية و لو فسروها بما فسرها علماء

(وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية) او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لتردد فى المراد فلا يجب الحكم مالم يزل بدليل يتصل بها (وكنايات الطلاق كالبائن والحرام (سميت بها مجازا) لانها معلومة المعانى غير مستترة المراد ولكن بالتردد فيما يتصل به لاحتمال البينونة من الخيرات او القرابة او النكاح شابهت الكنايات فسميت بها ولذا يحتاج الى نية فاذا زال التردد عمل بموجباتها ولا يجعل كناية عن الصريح (حتى كانت بوائن) لتأثيرها فى انقطاع النكاح فان ما يكون كناية عمل كعمل ماجعل كناية عنه ولفظ الطلاق لا يوجب البينونة بنفسه فعلم ان عملها بحقائقها

(٣) الظاهر ان وجهه هو ان حالة الاستعمال هو حالة تعين المراد بالقرائن فلا يمكن استعماله فى تلك الحالة لغيره اه (عزمى زاده)

(٤) قوله فالحاصل انها الخ ليس ماذكره حاصل ماذكر فى المتن ولا فى الاعتراض المذكور بل هو طريقة اخرى فكان عليه ان يقول فالاولى او نحو ذلك كما نبه عليه المحشى (مصححه) (البيان)

البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد فى الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فى الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء فى انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان فى المجاز الغير المتعارف فتوجد الكناية فى محل بدون المجاز كما فى الضمائر فكذا العكس كما فى المجاز المتعارف (الا اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة) هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعنى هذه الالفاظ الثلاثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن * اما فى اعتدى فلأن العدّ يحتمل عدّ الدراهم وعدّ الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عدّ الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب * فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد * قلت الشرط فى اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ

ولا يدل على البينونة فلا يعمل بنفسه لكن يحتمل اعتداد نعم الله او الزوج او اعتداد الدراهم او الاقراء فاذا نوى الاقراء ان كان بعد الدخول ثبت به الطلاق اقتضاء لان صحة الامر بعده الاقراء بتقديم الطلاق ضرورة وهى ترتفع باصل الطلاق فلا حاجة الى وصفه وهو البينونة وان كان قبله يكون مجازا عن الطلاق لان الطلاق سبب الاعتداد وحكم استبرئى رحمك كاعتدى اذ هو تصريح بالمقصود من العدة الا انه يحتمل ان يكون للوطأ وطلب الولد والتزوج بآخر فاذا نوى الطلاق جاء التفصيل وانت واحدة يحتمل عند قومك او عندى او واحدة النساء او نعتا لطلقة محذوفة معناه انت طالق تطليقة واحدة فاذا نوى كان دلالة على الصريح اذ ذكر الصفة دليل على ذكر الموصوف لا عاملا بموجبه وهو التوحيد

زوال الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدى من باب الاضمار اى اعتدى لانى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق ولا تجب العدة واما فى استبرئى رحمك فلأن طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا * واماقوله انت واحدة فيحتمل ان يكون صفة للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا * فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنه قلت الاصل فى الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى اولانه اقل مؤنة * قال صدر الشهيد فى الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعربت الواحدة بالرفع لم يقع شئ وان نوى لانها صفة شخصها وان اعربت بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم تعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعى لا يقع شئ وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب اوبالرفع اوالسكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة فى الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة فى كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اى انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية ﴿والاصل فى الكلام الصريح﴾ لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام فى هذا المعنى ﴿وفى الكناية ضرب قصور﴾ عن البيان لانها تتوقف فى افادة المقصود على قرينة ﴿وظهر هذا التفاوت﴾ اى التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء ﴿فيما يندرئ بالشبهات﴾ مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لو ضوحه دون

(والاصل فى الكلام الصريح) لان الكلام وضع للافهام (وفى الكناية ضرب قصور) لتوقفه على النية (وظهر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات) فيحد القاذف بصريح الزنا ولو قال جامعت فلانة لا حد عليه

قوله وفى الكناية ضرب قصور لم يوجد فى اكثر نسخ المتن لفظ الضرب اه فلينظر

(الكناية)

الكنـاية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة اوواقعتهـا لايجب علـيه حدالقذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانمـا يجب اذا قال نكتهـا اوزنيت بها * فان قلت اليس انه لوقذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هوكما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح * قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا فى محـل يقبله كما قال على رضى الله عنـه فى حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غيرقابل فيكون نسبة له الى الزنا بلااحتمال ولوقال صدقت لايحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت فى قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة ﴿واماالاستدلال﴾ فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النـار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفى عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد الاقسام بدونه عدّه منها ﴿بعبارة النص﴾ يقـال عبرت الرؤيا اذافسرتهـا سميت الالفـاظ الدالة على المعـانى عبـارات لانهـا تفسر ما فى الضمير الذى هو مسـتور والنص قديطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتـاب والسـنة سواء كان ظاهرا اومفسرا او خفيا او خاصا اوعاما اوصريحا اوكناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ماكان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ماورد منهما نص وهذا هو المرادهنا لا النص المتقدم وهو ماازداد وضوحا على الظاهر ﴿فهو العمل﴾ اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح ﴿بظاهر ماسيق الكلام له﴾ الضمير المجرور راجع الى ماراد بظاهر الكلام ان العمل بماسيق الكلام له عمل بشئ ظاهر حتى لايحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بماليس بظاهر من كل وجه والاكفى ان يقال هو العمل بماسيق الكلام له وفى ذكر الكلام دون النص اشـارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز * فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة * قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلايكون اعم * فان قلت لوتمسك احد فى اباحة النكاح بقوله تعالى

قوله وقيل بالعكس لا معنى للقيل هنافانه لا خـلاف فى اطـلاق الاسـتدلال على كل منهما فالحق فى الافادة ان يقال ويطلق على عكسه اونحوذلك على مانبه علـيه المحشي الفـاصل (مصححه)

(واماالاستدلال بعبارة النص فهو العمـل بظـاهر ماسـيق له الكلام) واريد به قصد اويعلم قبل التأمل اذ ظـاهر النص متناول له

قوله لا العمل بالجوارح فهو فى قوله تعـالى اقيموا الصلاة مثلا اسـتنباط وجوب الصلاة لافعل الصلاة (عزمى زاده)

(فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى) يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها (٧) قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له ﴿واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه﴾ اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى فى النظم ﴿لغة﴾ احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة ﴿لكنه﴾ اى ماثبت بنظمه ﴿غير مقصود ولا سيق له النص﴾ اعلم القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولاشك ان احدهما كاف فى التعريف الا انه جمع بينهما توخيا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص ﴿وليس بظاهر من كل وجه﴾ ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعنى انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمى اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شئ يقابله فرآه ورآى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئى بطريق الاشارة تبعا لا قصدا ﴿وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له﴾ اى وعلى الذى ولد له وهو الاب ﴿رزقهن﴾ اى طعام الوالدات ﴿وكسوتهن﴾ اول الآية (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ماقبل الآية ومابعدها فانهما فى ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب

(٧) بل مسوق لبيان العدد كما تقدم فيما مضى فى صحيفة ٩٨ (مصححه)

(واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة) اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان (لكنه) اى ماثبت (غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه) اى لا يفهم بنفس الكلام فى اول السماع من غير تأمل (وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن

(فضل)

فضل الطعام والكسوة الذى تحتاج اليه فى حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح ﴿سيق﴾ الكلام ﴿لاثبات النفقة﴾ اى لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص ﴿وفيه﴾ اى فى ذكر المولود له دون الوالد ﴿اشارة الى ان النسب الى الآباء﴾ لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية يعدّ الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك فى مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لايشاركه فى نفقة ولده احد كما لايشاركه احد فى هذه النسبة ﴿وهما﴾ اى العبارة والاشارة ﴿سواء فى ايجاب الحكم﴾ اى فى اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد تكون غير قطعية ﴿الا ان الاول﴾ اى العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم ﴿احق عند التعارض﴾ من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثانى غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام فى النساء (انهن ناقصات العقل والدين) فقيل مانقصان دينهن قال عليه السلام (تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر عمرها) اى نصفه (لاتصوم ولاتصلى) سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعى وهو معارض بما روى عن النبى عليه السلام انه قال (اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام) وهو عبارة فترجح على الاشارة ﴿وللاشارة عموم كما للعبارة﴾ يعنى الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن) خص منها اباحة وطأ الاب جارية ابنه وان كان اللام تستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به ﴿واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة﴾ نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى لغوى المراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم

سيق) الكلام (لاثبات النفقة) على الوالد (وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء) لانه نسب اليه بلام التمليك فيكون مخصوصا به (وهما سواء فى ايجاب الحكم) لان كل واحد منهما ثابت بالنظم (الا ان الاول احق عند التعارض) لاختصاصه بالسوق (وللاشارة عموم كما للعبارة) لان كلا ثابت بالصيغة والعموم باعتبارها وقال بعض الاشارة زيادة على المطلوب بالنص فلا تعم حتى تخص (واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة

فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذى ادّى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لاشرعا فانه اذاقيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذى يفضى اليه الضرب لاصورة الضرب وهى استعمال آلة التأديب فى محل صالح للايقاع عليه حتى لايسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لوحلف لايضرب امرأته فضربها بعد الموت لايحنث ولومدّ شعرها او خنقها حية يحنث لوجود الايلام * فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقى ومعنى المعنى (٤) يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثانى يخرجه من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة * قلنا لانسلم انه اريدبالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى فى النص ماسميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لاقياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا ﴿ لا اجتهادا ﴾ تأكيد لقوله لغة ﴿ كالنهى عن التأفيف ﴾ وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوى هو الاستخفاف والاذى ﴿ يوقف به ﴾ اى بذلك النهى وهذه جملة حالية من النهى ﴿ على حرمة الضرب (٥) بدون الاجتهاد ﴾ لان المقصود من الضرب لابطريق الوضع هو الايلام ولهذا لوحلف لايضرب فلانا فضربه بعد موته لايحنث ولو خنقه اومدّ شعره حيا يحنث لحصول الايلام * قال بعض الشارحين لوقال المصنف فى التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهى عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ماقاله يؤدى المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولا وفى قوله لا اجتهادا ردّ لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلى لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمى قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط فى القياس وليس بشرط فى دلالة النص اذ كل من عرف اللغة (عرف).

(٤) اى المقصود من المعنى وهو الايلام الذى يؤدى اليه الضرب منه

لا اجتهادا) اى كل من يعرف اللسان يعرفه بمجرد السماع من غير تأمل (كالنهى عن التأفيف) بقوله تعالى ولاتقل لهما اف (يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) فان التأفيف اسم لفعل لاجله ثبتت الحرمة وهو الاذى واذا عرف ان النهى عنه باعتبار الاذى يوقف به على حرمة سائر انواعه كالضرب وغيره

(٥) والشتم (نسخه)

عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا * ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا مايكون مبنيا على علة في معنى النظم لايفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب (٣) في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لايحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لاصحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة * ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لايعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر أن وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم (والثابت به كالثابت بالاشارة) من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا (الا عند التعارض) فان الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ماقاله الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر فلأن تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ماسبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة * فان قلت المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه (ولهذا) اى ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص (صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس) لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي يدرك

التعارض) فانه دون الاشارة لوجود النظم والمعنى فيها وفي الدلالة المعنى (ولهذا) اى لكون الثابت به كالثابت بالاشارة (صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص) كايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى وهو محصن فانه لم يرجم لانه ماعز بل لانه زنى وهو محصن فثبت في غيره بدلالة النص وكايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة النص في الاعرابي اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا (دون القياس) كما قال الشافعي لان الثابت به ثابت بالرأي وفيه شبهة وهذه تندرئ بها

(٣) حيث قلنا به نحن معاشر الحنفية وقالت الشوافع لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع خاصة كما يذكره الشارح في الصحيفة الآتية فهم مافهموا مافهمناه من العلة اه (مصححه)

علته بالرأى لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة دلالة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضى ابى زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام البزدوى ومن تبعهم * وقال بعض اصحابنا والشافعى دلالة النص والقياس سواء * وقال صاحب الكشف سمعت عن عمى فخر الدين المايمرغى وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم تثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وحينئذ لايظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى فى حالة الاحصان فانه روى ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم فى حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم فى غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ماروى البخارى فى صحيحه عن عمر رضى الله عنه انه عليه السلام قال (ألا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن) فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع فى نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابى الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبى عليه السلام الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف فتجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة فى العلة وهى الافساد فان قلت لانسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل فى الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه * قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال فى الافساد بالحصاة لانه غير غذاء * وقال الشافعى لا كفارة فى الاكل والشرب لانها شرعت فى الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله عليه السلام تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب عليه النبى عليه السلام الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لانسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم تكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن

لا تثبتها بالقياس بل بالدلالة و بينهما فرق (والثابت به) اى بقسم دلالة النص (لا يحتمل التخصيص لانه لاعموم له) لان العموم من اوصاف الالفاظ كما مر ولا لفظ فى الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوى ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفى التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف فى موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكأنه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض (واما الثابت باقتضاء النص) اى بمقتضاه * اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضى وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا (فما لم يعمل) اى حكم لم يعمل (النص) فى اثباته (الا بشرط تقدم عليه) اى على النص (فان ذلك) اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط تقدمه عليه (امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله) اى لصحة معنى يتناوله النص (فصار هذا) اى الثابت (مضافا الى النص بواسطة المقتضى) بالفتح بمعنى المفعول (فكان كالثابت بالنص) اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشئ ثابت بذلك الشئ * فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين فى تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل من الاضافة والفاء فى فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذى لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ على النص * قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط بتقدم النص

من اوصاف الالفاظ ولا لفظ فى الدلالة واما عند من يقول للمعنى عموم فلأن معنى النص اذا ثبت علة لا يحتمل ان يكون غير علة وفى التخصيص ذلك (واما الثابت باقتضاء النص فالم يعمل النص الا بشرط تقدم) اى ذلك الشرط (عليه فان ذلك) اى المقتضى (امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا) اى الثابت بالمقتضى (مضافا الى النص بواسطة المقتضى) اذ المقتضى صار مضافا الى النص بواسطة المقتضى فالكلام الذى لا يصح الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى (فكان) حكم المقتضى (كالثابت بالنص) لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته

بخلاف العكس فما ذكرناه هو افيد (وعلامتـه) اى علامة المقتضى (ان يصح به) اى بالمقتضى (المذكور) يعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم (ولا يلغى عند ظهوره) اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (بخلاف المحذوف) فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما فى قوله تعـالى (واسأل القرية) فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لمـا رأوا فى بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلق نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهـار المقتضى ويتقرر بعد اظهـار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدى عنى وهو تغيير واما الثانى فكقوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعى كثبوت المصدر الذى هو التطليق فى قوله انت طالق فانه يقتضى تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كثبوت المصدر فى قوله طلق نفسك وهذا الفرق ضعيف ايضا لان المصدر فى قوله طلق نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلى فعل التطليق والكلامان ينبئـان عن معنى واحد الا ان احدهما او جز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضى مراد ان للمتكلم فى باب الاقتضـاء كما فى قوله اعتق عبـدك عنى بالف والاعتاق والتمليك مراد ان للآمر وفى باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما فى (واسأل القرية) وهذا الفرق غير صحيح ايضا لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما فى قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر) والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقـالوا فى تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شـامل للمحذوف (ومثـاله)

(وعلامتـه) اى المقتضى (ان يصح به المذكور) اى المقتضى (ولا يلغى عند ظهوره) اى ظهور المقتضى (بخلاف المحذوف) فانه يتغير المـذكور عند التصريح به كما فى واسأل القرية فان الاهل محذوف وعند التصريح يتحـول السـؤال عنها اليه ويتغير اعرابها (ومثاله) اى المقتضى

المشهور (الامر بالتحرير للتكفير) كقوله اعتق عبدك عني بالف (مقتض) خبر مبتدأ محذوف اى وهو مقتض (للملك ولم يذكره) اى ولم يذكر من امر بالتحرير الملك فان الاعتاق بالالف لايصح الابالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذالشروط أتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هوركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لوكان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابى حنيفة ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر واما القبض ففعل حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هواقوى منه * فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يمينى فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض * قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض فى التألف ومن شرط الاقتضاء ان لايصرح الثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لوصرح به بان قال المأمور بعته منك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عنى اعتق العبد الذى كان مملوكالك ثم صار ملكى بالف عنى وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لابالاعتاق (والثابت به) اى باقتضاء النص

(الامر بالتحرير للتكفير) فى قوله اعتق عبدك عنى بالف عن كفارة يمين فانه (مقتض للملك) بالبيع ليعتق اذلا عتق فيما لا يملكه بالحديث (ولم يذكره) فيراد البيع تصحيحا لكلامه اذالبيع سبب الملك كأنه قال بعه منى واعتقه عنى (والثابت به

(كالثابت بدلالة النص) فى كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس (الا عند التعارض) فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوى بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة فى الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا وقال اذا باع عبدا من آخر بالفى درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشترى اعتق عبدك عنى بالف درهم فاعتقه لايجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ماباعه باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لايجوز فى غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا اسلم المعارضة اذ من شرطها تساوى الحجتين ولا تساوى بينهما لان المقتضى مع المقتضى كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس بترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشترى بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما (ولا عموم له) اى للمقتضى (عندنا) لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها * فان قيل المقتضى يجوز أن يكون عاما كما فى قوله اعتق عبيدك عنى بكذا * واجيب بان هذا ليس من عموم المتقضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر مايصحح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك * وقال الشافعى المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما فى النص * قلنا لانسلم انه بمنزلة النص

كالثابت بدلالة النص الا عند العارض) فان الثابت بالدلالة اقوى لان النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى انما يثبت شرعا للحاجة الى تصحيح المنطوق (ولا عموم له عندنا) وقال الشافعى له عموم لان المقتضى كالمنصوص فى ثبوت الحكم وقلنا ثبوته ضرورة صحة المقتضى فلا فيما وراءه لان الثابت بها يتقدر بقدرها

قوله توجب ان لايجوز فى غير زيد كما توجب عبارته ان لا يجوز فى حق زيد اه قوله لان موجب ذلك الاشارة الى النص المذكور اه (عزمى زاده)

من كل وجه وانما كان بمنزلته فى تقدمه على القياس ولايلزم من هذا ان يكون فى قبول العموم مثل النص (حتى اذا قال ان اكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لايصدق عندنا) ديانة ولاقضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعى وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت فى موضع النفى (٤) فعمت فان قلت المصدر فى ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة فى موضع النفى فيصير عاما * قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة فى موضع النفى فتعم فيجوز تخصيصها بالنية * اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لايستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذى يثبت لتصحيح الكلام شرعا اوعقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر فى المحذوف ثابت عقلا كما فى قوله تعالى (واسأل القرية) (وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لايصح) هذا عطف على قوله حتى اذا * وقال الشافعى يقع مانوى من الثلاث او الاثنين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث * ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة * فان قلت هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج * قلنا دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء

(حتى اذا قال ان اكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لايصدق عندنا) لان عمل النية فى الملفوظ والطعام لم يذكر نصا ولو جعل مذكورا اقتضاء فالمقتضى لا عموم له فلغت نية التخصيص (وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لايصح) اما طالق فنعت فرد لا يحتمل العدد وانما يقع به ضمانا لصحة اللفظ لانه كذب اذ الوصف بدون الصفة القائمة لغو فكان ثبوته ضرورة التصحيح وهى ترفع بالواحدة واما طلقتك فاخبار عن سابق فيقتضى طلاقا سابقا ضرورة التصحيح فيقدر بقدرها والنية لاتعمل فيما ثبت ضمنا (٤) وذلك لان هذا التعليق للمنع فيكون فى معنى النفى (عزمى زاده)

اختلاف التخريج) ففي الاول لان المصدر ثابت لغة فصار مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل وفي الثاني لان البينونة تتصل بالمرأة للحال ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع الى الحل فبتعدد المقتضي يتعدد المقتضى على الاحتمال فيصح تعيينه

فصل

(التنصيص على الشئ باسمه العلم) اى الدال على الذات اسم جنس كان او علما (يدل على الخصوص عند البعض) وهم الشافعي والاشعري وبعض الحنابلة (كقوله عليه السلام الماء من الماء) الاول الطهور والثاني المني (فهم الانصار رضي الله تعالى عنهم عدم وجوب الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل (لعدم الماء) فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم (ولا ينزل)

لا لغة (بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن) حيث يصح نية الثلاث فيهما اتفاقا (على اختلاف التخريج) اما عند الشافعي فلكونه قائلا لعموم المقتضى واما عندنا فلأن طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام * فان قلت لم لم يجز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم * قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت بائن فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت

فصل

(التنصيص على الشئ باسمه العلم) والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم (يدل على الخصوص عند البعض) وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه او لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء) معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته

قوله خمس من الفواسق وفى رواية الجامع خمس فواسق بالاضافة بدون من ثم ان الفسق الخروج عن الاستقامة سميت به لخبثهن وافسادهن والمراد بالخمس على ماذكر فى آخر الحديث الحية والفارة والكلب العقور والعقرب والغراب وفى بعض الروايات الحدأة بدل الحية او العقرب وهو طاهر معروف نسميه چيلاق وقد اخطأ عزمى زاده بذكر الذئب فى لفظ الحديث اه (مصححه)

(وعندنا لايقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد) كما قال البلخى مستدلا بقوله عليه السلام خمس من الفواسق والا يبطل العدد (اولم يكن) لانه ان عنى بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص فى غير المسمى فكذلك لانه ثابت بالعلة لابالنص وان عنى انه لايثبت فى غير المسمى (لان النص) مانع فباطل لان النص (لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا) للحكم (٢) لم يوجد اليمين فى لفظ الحديث فانه على تخريج السيوطى هكذا ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة وبلفظ آخر ثلاث لايجوز اللعب فيهن الطلاق والنكاح والعتق والنكاح والعتق اه وعلى هذه الرواية لازيادة للعتاق عليه بل هو منصوص فيه اه قاله (مصححه)

ولاينزل المنى وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك (وعندنا لايقتضيه) والايلزم الكفر فى قوله (محمد رسول الله) لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله * ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة (سواء كان مقرونا بالعدد) نحو قوله عليه السلام (خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم) فانه لايدل على نفى الحكم عما عداه (اولم يكن) وفيه رد لقول عبد الله الثلجى من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان فى اثبات الحكم فى غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لايجوز * وجوابه ان الحكم فى غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لابالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) (٢) لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين * فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) اذ الكفار خصوا بالحجب فلايكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب * قلت التخصيص بالشئ لايدل على نفى ماعداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لامن قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث ان كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لايكون الحجب فى الكفار عقوبة لاستواء الفريقين فى الحجب كذا قال العلامة النسفى ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص فى الرواية يوجب نفى الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله فى الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لولم يكن للنفى لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما اذا لم تدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتى جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها (لان النص لم يتناوله) اى ماوراء المنصوص (فكيف يوجب نفيا او اثباتا) اى لايمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفى ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم

كقولهم (غير ان الماء) ثابت فى الاكسال تقدير الان الماء (يثبت مرة عيانا وطورا دلالة) اى تقديرا فان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه (والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص) بان كان الاسم عاما وقيد بوصف مختص بالبعض كفى الغنم السائمة زكاة (او علق بشرط) كما فى ومن لم يستطع منكم طولا (كان) الاضافة بذلك الوصف والتعليق (دليلا على نفيه) اى الحكم (عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعى حتى لم يجوّز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص وحاصله)

لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد فى علة النص فيثبت الحكم فى غيره لينال درجة الاجتهاد ﴿والاستدلال منهم﴾ اى من الانصار ﴿بحرف الاستغراق﴾ هذا جواب عن كلام الخصم يعنى استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لابدلالة التنصيص وقد ورد فى بعض الروايات (انما الماء من الماء) فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا ﴿وعندنا هو كذلك﴾ اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المنى ﴿فيما يتعلق بعين الماء﴾ اى فى الغسل الذى يتعلق بالمنى وقضاء الشهوة اذلا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل فى وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغى ان لايجب الاغتسال بالاكسال ﴿غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا﴾ يعنى مرة اخرى ﴿دلالة﴾ يعنى فى صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه ﴿والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص﴾ اى الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون فى نفسه عاما فيقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد ﴿او علق بشرط كان دليلا على نفيه﴾ اى نفى الحكم ﴿عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعى﴾ فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلى الذى قبل التعليق ﴿حتى لم يجوّز﴾ هذا تفريع لقول الشافعى ﴿نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص﴾ وهو قوله تعالى (فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات) يعنى من لم يملك زيادة فى المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف ﴿وحاصله﴾ اى حاصل ماقاله الشافعى ﴿انه ألحق الوصف بالشرط﴾ فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه

اى ماذكر (انه) اى الشافعى (ألحق الوصف بالشرط) فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط

(لان)

لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق فى الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط ﴿ واعتبر ﴾ الشافعى ﴿ التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب ﴾ فان قوله ان دخلت الدار لايؤثر فى قوله انت طالق ولايجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر فى حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه فى الحال كما ان شرط الخيار اثر فى حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسى فان تعليق القنديل لايؤثر فى ثقله الذى هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط ﴿ حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ﴾ هذا نتيجة ماقاله الشافعى من ان التعليق عامل فى منع الحكم دون السبب مثالهما لوقال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لايقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولابد للسبب من الملك فى المحل واذالم يوجد لغا كما لوقال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ﴿ وجوّز ﴾ الشافعى هذا معطوف على قوله ابطل ﴿ التكفير بالمال ﴾ فى كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او اكساهم ﴿ قبل الحنث ﴾ لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لايجوز عنده لان وجوب ادائه لايغاير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلايجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولايثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لايجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول * فان قلت هذا ليس من التعليل بالشرط فى شئ * قلنا اشار بهذا الى انه جار فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا * والجواب

فى انت طالق ولايعدمه بعدما وجد وانمايؤثر فى حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه فى الحال (حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) فى قوله لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ولعبد لغيره ان اشتريتك فانت حر لان انت طالق وانت حر سبب فى الحال وحكمه متأخر ولابد للسبب من الملك فى المحل فاذا لم يوجد لغا (وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث) لان اليمين سبب الكفارة الا ان الحنث شرط وجوب ادائها فيكون نفس وجوبها ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها وكونه فى المالى لا البدنى لان المال يغاير الفعل فجاز اتصاف المالى بالوجوب ولايثبت الفعل وهو وجوب الاداء واما البدنى فلا يحتمل لفصل بين وجوبه ووجوب الاداء فلما تأخر وجوب الاداء الى الحنث تأخر نفس الوجوب ضرورة اتحادهما

عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لايحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لايدرى أيكون او لا وكان القياس ان لايجوز البيع بخيار الشرط لكن جوّزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لاخبرة له فى المعاملات فجعلنا الشرط داخلا فى الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لودخل على السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لايصح فى الموجود وانما يعلق شئ معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشئ بالشئ يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلايكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان الاداء جائز فى البدنى والمالى جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام فى شهر رمضان وفى حقوق العباد الواجب للعبد مال لافعل ولهذا لوظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفى هذا المالى والبدنى سواء كذا قاله شمس الائمة رحمه الله ﴿وعندنا المعلق بالشرط لاينعقد سببا لان الايجاب﴾ وهو قوله انت طالق ﴿لايوجد الا بركنه﴾ وهو ان يكون صادرا من اهله ﴿ولا يثبت الا فى محله﴾ وهو الملك ﴿وههنا﴾ اى فى تعليق الطلاق والعتاق بالملك ﴿الشرط حال بينه وبين المحل﴾ لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيمافيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبرى بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل ﴿فبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لاينعقد سببا﴾ فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق * قلت لما كان الشرط مرجوّ الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط

(وعندنا المعلق بالشرط لاينعقد سببا لان الايجاب) وهو انت طالق (لايوجد الا بركنه) وهو صدور من الاهل (ولا يثبت الا فى محله) وهو الملك (وههنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لاينعقد سببا) كما اذا لم يكن اهلا بان كان صبيا او اضيف الى غير محله بان كان بهيمة فانه لايصير سببا وهذا لان انت طالق جزاء للدخول والجزاء عند اهل اللغة مايتعلق وجوده بوجود الشرط فكان التطليق معدوما قبل وجود الدخول واذاثبت ان التعليق لم ينعقد سببا فى الحال بطل اشتراط محل الجزاء وقت التعليق فصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه يمين ومحله ذمة الحالف وامتنعت اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط والوصف فجاز نكاح الامة الكتابية عند طول الحرة لقيام الدليل وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لسبقه على السبب

(والمطلق) وهو الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد مع قيد (يحمل على المقيد) اى محكوم بان المراد منه ماهو المراد منه (وان كانا في حادثتين) او حادثة (عند الشافعي رحمه الله

لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى * ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فقال (لا طلاق قبل النكاح) فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلابد ان يبين نسخه او عدم صحته * اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم * وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال * فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع * قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعى (٨) وجود المحل عند وجود الشرط (والمطلق) وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة (يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين) او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام (في خمس من الابل زكاة) على قوله عليه السلام (في خمس من الابل السائمة زكاة) (عند الشافعي رحمه الله) لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى * اعلم انهما (٩) اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وحينئذ اما يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق (٣) وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى وجوب الحمل (٤) فيه ايضا وفي عكسه

(٨) قوله فيراعى الخ مرتبط بقوله وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا

(٩) قوله اما ان يردا في السبب والشرط مثال الاول ادّوا عن كل حر وعبد وادّوا عن كل حر وعبد مسلمين كما سيجيء ومثال الثاني لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وانما نظمهما في سلك وجعلهما قسما واحدا لوقوعهما في مقابلة الحكم قوله وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة مثاله قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات كما سيجيء قوله او يتعددا مثاله تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة مثاله قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل قوله او بالعكس مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار مقيد بكونه قبل التماس واطعامه مطلق عن ذلك اه عزمي زاده حرره (مصححه)

(٣) بل لا يجوز (٤) لم يوجد الوجوب في بعض النسخ

(مثل كفارة القتل) فانها مقيدة بالايمان في تحرير رقبة مؤمنة (وسائر الكفارات) فانها فيها غير مقيدة به فتحمل عليها فلا يجوز فيها الكافرة كما لا يجوز فيها (لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط

اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده * فان قلت على ماذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ماذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله (مثل كفارة القتل) فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة) (وسائر الكفارات) ككفار الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم (لان قيد الايمان) هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس (زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه) اى نفي الحكم عند عدم الوصف (في المنصوص) اى في كفارة القتل لما مر من اصله (وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبري والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل) هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله (لان التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين (وهو) اى التنصيص باسم العلم (لا يوجب الا الوجود) اى وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال خص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة) وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى (لامكان العمل بهما) اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد أن يكونا في حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر (الا ان يكونا في حكم واحد) استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد

فيوجب النفي) اى نفي الحكم (عند عدمه) اى الوصف (في المنصوص) كما مر (وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) لان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبري والزجر (والطعام) هذا سؤال يرد عليه وهو ان الطعام الثابت (في) كفارة (اليمين لم يثبت في) كفارة (القتل) وهما جنس واحد والجواب انما لم يثبت (لان التفاوت) بينهما (ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين (وهو) اى التنصيص باسم العلم (لا يوجب الا الوجود) اى وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه واذا لم يثبت العدم في المحل المنصوص. لا يمكن تعديته لان تعدية المعدوم محال خصه باليمين لان طعام الظهار ثابت فيه في احد قوليه (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة) اذا تعدد الحكم ففي حادثتين اولى (لامكان العمل بهما) اذ فيه الغاء الواجب العمل يجوز أن يكون التشديد مقصودا في حكم او حادثة والتسهيل في آخر او اخرى (الا ان يكونا في حكم واحد) وحادثة واحدة لعدم امكان العمل بهما فيحمل ضرورة (عندنا)

عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيد فتقيد بها (لان الحكم) الواحد (وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) تتابع وعدمه (فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفى صدقة الفطر) هذا سؤال وهو هلا حملتم فى صدقة الفطر مع ان الحكم والحادثة متحد جوابه فى صدقة الفطر (ورد النصان) وهما ادّوا عن كل حر وعبد وادّوا عن كل حر وعبد من المسلمين (فى السبب) وهو الرأس (ولا مزاحمة فى الاسباب) يجوز أن يكون لشئ واحد اسباب متعددة (فوجب الجمع) بينهما والعمل بهما (ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط) مطلقا جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية (ولئن كان) بمعنى الشرط (فلا نسلم انه يوجب النفى) عند

عندنا اذا كانا فى حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة ﴿ مثل صوم كفارة اليمين ﴾ ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ﴿ لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين ﴾ التتابع وعدمه ﴿ فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه ﴾ حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى * فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضاد ان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد * قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط فى القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ﴿ وفى صدقة الفطر ورد النصان ﴾ وهو قوله عليه السلام (ادّوا عن كل حر وعبد) وقوله عليه السلام (ادّوا عن كل حر وعبد مسلمين) ﴿ فى السبب ولا مزاحمة فى الاسباب ﴾ اذ يجوز ان يكون للشئ الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما ﴿ فوجب الجمع ﴾ بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل * فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادّى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فا الفائدة فى ايراده * قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب * ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغى ان لا يحمل المطلق فى صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ﴿ ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط ﴾ هذا جواب عن الشافعى يعنى قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلابد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ﴿ ولئن كان ﴾ اى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط ﴿ فلا نسلم انه يوجب النفى ﴾ اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوى وهو مادخل عليه شئ

عدمه لان الحكم الشرعى امر وجودى يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شئ يتحقق بناء على عدم شئ آخر لان العدم متحقق قبل الشرع واذا لم يكن حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى الغير

من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثانى لا الشرط العرفى وهو ما يتوقف عليه وجود الشئ سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلحه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوى لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهى اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تأثير للعلة فى عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعى لان الحكم الشرعى ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص فى مثل كفارة القتل (ولئن كان) اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته (٢) فلا نسلم صحة الاستدلال به (فانما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صحت المماثلة) بين الاصل والفرع (وليس كذلك) اى لا مماثلة بين المطلق والمقيد فى السبب والحكم (اما الاول فلأن السبب فى المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر) وليس كذلك اليمين والظهار * فان قلت لا نسلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين * قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة * ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على ان قوله عليه السلام (خمس من الكبائر) وعدّ منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم * واما الثانى فلأن حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير فى الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس (واما قيد الاسامة) هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكاة فى غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عليه السلام (فى خمس

ان يقال ولئن سلم ان القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفى قاله عزمى زاده واقول بل الاصوب الاقتصار على الاخير فقط كما فعله الشارح زين الدين ابن العينى كما تراه فى الهامش اه (مصححه)

(ولئن كان) يوجب النفى (فانما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صحت المماثلة وليس كذلك) فان المفارقة ثابتة بينهما سببا (فان القتل اعظم الكبائر) بخلاف الظهار واليمين وحكما صورة لشرع الطعام فيهما دونه ومعنى لشرع التخيير فى اليمين دونه (واما قيد الاسامة) الاسامة مصدر متعد من قولهم سامت الماشية سوما من باب قال اى رعت بنفسها واذا رعاها راعيها يقال اسامها يسيمها اسامة قال ابن خالويه ولم يستعمل اسم مفعول من الرباعى بل جعل نسيا منسيا ويقال اسامها فهى سائمة والجمع سوائم كذا فى المصباح وجاء فى التنزيل فيه تسيمون اه (مصححه)

(والعدالة) سؤال وهو انتم جعلتم قيد الاسـامة فى خمس من الابل السائمة شاة نافيا لوجوبها فى غير السـائمة وكذا قيـد العدالة فى النص المقيد بها مانعـا عن قبول شهادة غير العدل

من الابل زكاة) على المقيد وهو قوله عليه السلام (فى خمس من الابل السائمة زكاة) (والعدالة) فى قوله تعالى (واشهدوا ذوى عدل منكم) جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعـالى (واستشهدوا شـهيدين من رجالكم) (فلم يوجب النفى) اى نفى الجواز بدون القيد (لكن السـنة المعروفة فى ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام (ليس فى العوامل ولا الحوامل ولا فى البقرة المثيرة صدقة) اى زكاة (اوجب نسخ الاطلاق) اى اطلاق قوله عليه السلام (فى خمس من الابل شاة) (والامر بالتثبت) اى بالتوقف (فى نبأ الفاسق) اى خبره وهو قوله تعالى (ياايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسـق بنبأ فتبينوا) اى اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولاتعتمدوا على قوله (اوجب نسخ الاطلاق) اى اطلاق قوله تعـالى (واستشهدوا شـهيدين من رجالكم) فان قلت ان اراد من النسخ ماهو المصطلح فذلك يقتضى تأخر النـاسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود * قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لايضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكـروا قاطبة فى كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره اونقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح القيد بالسنة المعروفة (وقيل ان القرآن فى النظم) اى الجمـع بين الكلامـين بحرف الواو (يوجب القرآن فى الحكم) لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لايقال زيد منطلق وكم الخليفة فى غاية الطول (فلا يجب الزكاة على الصبى لاقترانها بالصـلاة) فى قوله تعـالى (اقيموا الصـلاة وآتوا الزكاة) تحقيقـا للمساواة فى الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشـتراك وانه يقتضى التسوية (واعتبروا) اى قاسوا الجملة التامة (بالجملة الناقصة) نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه فى الخبر والحكم (وقلنـا ان عطف الجمـلة على الجملة لايوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها) اى النـاقصة (الى ما يتم به) وهو الخبر لابنفس العطف قوله لان تعليل لمقدر تقديره ولايشكل

(فلم) اى فالجـواب ان قيدهما لم (يوجب النـفى لكن السـنة المعروفة فى ابطـال الزكاة عن العوامل والحـوامل) وهى ليس من العـوامل والحوامل صـدقة (اوجب نسخ الاطلاق) فى خمس من الابل شاة (والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق) فى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (اوجب نسخ الاطلاق) فى واستشهدوا شهيدين من رجالكم (وقيل ان القرآن فى النظم يوجب القرآن فى الحكم) اى الواو اذا دخلت بين جملتين تامتـين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليهـا فى الحكم المتعلق بهـا (فلا يجب الزكاة على على الصبى لاقترانها بالصـلاة) فى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فكان سقوط الصلاة موجبـا لسقوطهـا (واعتـبروا بالجمـلة الناقصة) اذا عطفت على الكاملة تثبت الشركة اجماعا (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لاتوجب الشركة) لان فى اثباتها جعل الكلامين واحدا وهو خلاف الاصل لايصار اليه الا ضرورة (لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ماتم به) فى الافادة

(فاذا تم بنفسه لم يوجب الشركة) لانعدام الضرورة (الا فيما يفتقر اليه) كان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر تعلق الحرية مع انه تام بنفسه لقصوره فى حق التعليق

(والعام) الوارد على سبب خاص (اذا خرج مخرج الجزاء) كما روى ان رسول الله عليه السلام سها فسجد (او) خرج (مخرج الجواب ولم يزد عليه) اى على قدر الجواب كمن دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر (او) خرج مخرج جواب (لم يستقل بنفسه) اى لا يفيد بدون ماتقدمه من السبب كقوله لآخر أليس لى عليك كذا فيقول بلى (يختص بسببه) اتفاقا اما الاول فلانه جزاء لما تقدم فكان حكماله والحكم يختص بالسبب واما الثانى فلان ماذكر فى السؤال كالمعاد فى الجواب لبنائه عليه لكن يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه صدق واما الثالث فلانه لما لم يفد بدون ماتقدم تعلق به (وان) خرج جوابا مستقلا لكنه (زاد على قدر الجواب) كقوله فى جواب الداعى الى الغداء ان تغديت اليوم (الغاء) فعبدى حر (لا يختص بالسبب ويصير مبتدئا) اى غير متعلق بماقبله فاذا تغدى فى ذلك اليوم فى اى وقت كان يحنث ولو نوى الجواب صدق ديانة (حتى لا تلغى الزيادة) وهو ذكر اليوم اذ فى الغاء كلامه فساد لا يخفى

ماقلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار (فاذا تم) المعطوف (بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه) نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب فى الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك فى التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التنجيز (والعام اذا خرج مخرج الجزاء) يعنى العام اذا نقل فى النص مع سببه يكون جزاء لسبب منقول معه كما روى ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله عليه السلام سها فسجد (او مخرج الجواب) كقول من دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر (ولم يزد عليه) اى على قدر الجواب (او لم يستقل بنفسه) اى لم يفد منفردا هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام اوخرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لآخر ليس لى عليك الف فقال بلى (يختص) العام (بسببه) اتفاقا اما فى الصورة الاولى فلأن المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما فى الثانية فلأن كلامه مبنى على كلام الداعى فكأنه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فيختص به واما فى الثالثة فلأنه لما لم يفد مالم يرتبط بماقبله من السبب صار كبعض الكلام (وان زاد) اى المتكلم الكلام (على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدئا) بكسر الدال اى مبتدئا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال فى جواب الداعى الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعنى اذا تغدى فى ذلك اليوم فى اى وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف (حتى لا تلغى الزيادة) وهو ذكر اليوم وفى الغاء كلامه فساد لا يخفى * فان قلت فى رعاية الزيادة

(خلافا للبعض) وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يختص بسببه كما اذا لم يزد (وقيل) عن بعض الشافعية (الكلام المذكور للمدح) كان الابرار لفي نعيم (او الذم) نحو والذين يكنزون الذهب والفضة (لاعموم له) وان كان اللفظ عاما لانه سيق للمدح او الذم لا للعموم فلا تجب الزكاة في الحلي (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال عليه ودلالته عليهما لاتنافيها عليه (وقيل) عن زفر (الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد) لان الاضافة بصيغة الفرد موجبها ذلك فكذا بصيغة الجماعة (وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد) للعرف اذ يفهم من ركب القوم دوابهم ان كل واحد ركب دابته (حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة

الغـاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغـاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة * قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى (خلافا للبعض) وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لايطابق السؤال * قلنا لانسلم وقد زاد النبي عليه السلام حين سئل عن التوضؤ بماء البحر (هو الطهور ماؤه والحل ميتته) اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعـام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وماقيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لولم ينقل سببه لاحتمل انه رجم لردة او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وحينئذ لايصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان يقـال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا (وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعـالى (ان الابرار لفي نعيم) (او الذم) كقوله تعالى (والذين يكنزون الذهب والفضة) (لاعموم له) وان كان اللفظ عاملا فلا يستدل به على وجوب الزكاة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته عـلى المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لامنافاة بينهما (وقيل الجمع المضاف) اى المنسوب (الى جماعة حكمه حقيقة الجمـاعة في حق كل فرد) وهذا منقول عن زفر رحمه الله فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعـالى (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم) فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها (وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد) كما قال الله تعالى (جعلوا اصابعهم في آذانهم) والمراد ان كل واحد منهم جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة (حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة

منهما ولدا طلقتا) وقال زفر لاتطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين (وقيل) قائله الجصاص (الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده) سواء كان ضدا اواضدادا لان الامر طلب لايجاد

منهما ولدا طلقتا) ولايشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين (وقيل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده) واحدا كان اوغيره لان الامر بالشئ لطلب وجود ذلك الشئ ولاوجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشئ نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة فى موضع النفى فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به (والنهى عن الشئ يكون امرا بضده) اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لايتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لايكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة فى موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد يثبت فى المجهول كما فى احد انواع الكفارات * وقال بعض اصحاب الشافعية لا حكم له فى ضده (وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة) اى مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء فى الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذلا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهى فى الضد وكذا يصح النهى بدون ادراج معنى الامر فى الضد ولما كان الثبوت فى الضد ضرورة لامقصودا سمى اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لايعاقب عليه فلا يكون الامر بالشئ مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله (وفائدة هذا الاصل) وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده (ان التحريم) الثابت فى ضد المأمور به (اذا لم يكن مقصودا) بالامر (لايعتبر الا من حيث يفوت الامر) اى المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام (فاذا لم يفوته) اى لم يفوت الاشتغال بضد المأمور به (كان) الاشتغال بالضد (مكروها) ولا يحرم (كالامر بالقيام) الى الركعة الثانية (ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود) لانه لم يفت به

المأمور به والاشتغال بضده يعدم ذلك فكان منهيا عنه بمقتضى حكم الامر (والنهى عن الشئ يكون امرا بضده) ان كان له ضد واحد فان النهى للتحريم ومن ضرورته فعل ضده كالحركة والسكون وان كان له اضداد لم يكن امرا فى شئ منها (وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده) لانه ساكت عن غيره فينبغى ان لايؤثر فى الضد ولكن اثبتناه ضرورة فكان من ضرورة الامر بالشئ كون ضده منهيا فلا يساوى المقصود فثبت الادنى وهو الكراهة (والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة) اى كالواجب فى القوة لما ذكرنا (وفائدة هذا الاصل) اى اقتضاء الامر بالشئ كراهة ضده (ان التحريم) فى ضد المأمور به (اذا) اى لما (لم يكن مقصودا) لثبوته ضرورة (لايعتبر) مفسدا للعبادة (الا من حيث يفوت الامر) يعنى المأمور به (فاذا لم يفوته) لم يكن مفسدا بل (كان مكروها كالامر بالقيام) فى الصلاة (ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود) لانه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام

المأمور به وهو القيام (لكنه يكره) القعود لاستلزامه تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلاة مفوت للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذى هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذى هو حرام فان الشئ قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة اخرى ففعل هذه الصلاة مكروه والمصلى يعاقب على ترك الفرض لاعلى فعل هذه الصلاة * اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضدّه بالاتفاق كالصلاة فى آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة فى اول وقتها لكن التحريم فى المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فالم يكن تفويتا لايفيده وانما يقتضى الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا مخالفة وعندنا لما كان على التراخى لم يجعل كذلك (ولهذا) اى ولان النهى يقتضى سنية الضد (قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط) بقوله عليه السلام (لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل) الحديث (٧) (كان من السنة لبس الازار والرداء) لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى مايقع به الكفاية عن لبس المخيط * فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشئ ادنى * قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبى عليه السلام بل المراد به

(لكنه يكره) اى القعود (ولهذا) اى لان النهى يقتضى سنية الضد (قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط) بلا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث (كان من السنة لبس الازار والرداء) لانه لما نهى عنه صار مأمورا بلبس غيره فيسن لبسهما لانه ادنى ما يقع به الكفاية

(٧) ولفظ الحديث لا يلبس المحرم القميص ولا العمامة ولا البرنس ولا السراويل ولا ثوبا مسه ورس او زعفران ولا الخفين الا ان لا يجد نعلين فليقطعهما اسفل من الكعبين اهـ من المشارق فانظر (مصححه)

ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهى عنه ومحصلا للمطلوب (ولهذا) اى لان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه (قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه) اى لان السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهى) لان المنهى عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى (فاسجدوا) والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله (انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر) والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به (فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده) فيكون مكروها لا مفسدا (وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) اى للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ماكان صفته صفة اوجهه فيكون بمنزلة الحامل (والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم) فى جميع اجزاء الصلاة بدلالة قوله تعالى (وثيابك فطهر) اى للصلاة (فيصير ضده مفوتا للفرض كما فى الصوم) اى كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض فى الصوم والصوم يفوت بالاكل فى جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلاته

فصل المشروعات على نوعين

المشروع ما جعله الله تعالى شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها (عزيمة) بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف (وهو اسم لما هو اصل منها) اى من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له (غير متعلق بالعوارض) هذا بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل فى التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهية عن العزيمة من غير دخولهما فى الرخصة (وهى) اى العزيمة (اربعة انواع) وجه الحصر ان العزيمة لاتخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاول هو

والمراد على مكان طاهر اجماعا (انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر) والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به (فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده) ويكره (وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) لان تأدى السجود لما كان باعتبار المكان فما يكون صفة للمكان الذى يؤدى الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفة له حكما فيصير كالحامل له (والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض كما فى الصوم) فان الكف عن قضاء الشهوة لما كان مأمورا به فى جميع اوقات الصوم يتحقق الفوات بالاكل فى جزء من الوقت فيه

فصل (المشروعات) وهى ما جعل طريقا للعباد يسلكونه

(على نوعين عزيمة وهو اسم لما هو اصل منها) من المشروعات (غير متعلق بالعوارض) بيان لاصالتها
والمراد ما يثبت ابتداء باثبات الشرع حقا له (وهى اربعة انواع (الفرض)

فيه) من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع (كالايمان والاركان الاربعة) وهى الصلاة والزكاة والصوم والحج فانها مقدرة لا تحتملهما (وحكمه اللزوم علما) اى حكم الفرض حصول العلم القطعى بثبوته (وتصديقا بالقلب) اى وجوب اعتقاد حقيته (وعملا بالبدن حتى يكفر) بضم الياء وسكون الكاف اى ينسب الى الكفر (جاحده ويفسق تاركه بلاعذر) احتراز عن الاكراه (وواجب وهو ماثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية) ثبتا بخبر الواحد وهو ادّوا عن كل حر وعبد وضحوا فانها سنة ابيكم (وحكمه اللزوم عملا) كالفرض (لاعلما على اليقين) لما فى دليله من الشبهة (حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف) اى اذا تركه استخفافا (باخبار الآحاد) بان لا يرى العمل بها واجبا (فاما) لو ترك (متأوّلا فلا) لان التأويل سيرتهم عند المعارضة

الفرض والثانى لايخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثانى لايخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثانى هو النفل * فان قلت يخرج من هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح * قلت الحرام داخل فى الفرض او فى الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعى فهو فرض كشرب الخمر اوظنى فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل فى النفل (فريضة وهى مالا يحتمل زيادة ولانقصانا) لكونها مكتوبة فى اللوح المحفوظ على وجه لايحتمل التغيير الى زيادة ونقصان (ثبت بدليل لاشبهة فيه) اى دليل قطعى مابمعنى شئ والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لاشبهة فيه كقوله تعالى (فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا * فاذا قضيت الصلاة فانتشروا * واذا حللتم فاصطادوا) والمختار فى تعريفه انه الحكم الذى ثبت بدليل قطعى استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب (كالايمان والاركان الاربعة) وهى الصلاة والصوم والزكاة والحج (وحكمه) اى حكم الفرض (اللزوم علما) اى حصول العلم القطعى بثبوته (وتصديقا بالقلب) اى يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم (وعملا بالبدن) اى يجب عمله بالبدن (حتى يكفر) بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا (جاحده ويفسق تاركه بلاعذر) احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر (وواجب وهو ماثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية) وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد (وحكمه اللزوم عملا) اى يجب اقامته كاقامة الفرض (لاعلما على اليقين) اى لايجب اعتقاد لزومه قطعا (حتى لايكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد) بان لا يرى العمل بها واجبا (فاما متأوّلا فلا) يعنى اذا تركه لمعنى ادّى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف والمصنف رحمه الله لم يتعرض لما اذا تركه

(وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها) احترازعن النفل (من غير افتراض ولا وجوب) احتراز عن الواجب والفرض لانهما طريقة امرنا باحيائها (الا ان السنة) عند الاطلاق (قد تقع على سنة رسول الله عليه السلام وغيره من الصحابة) لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة خلفاء الراشدين من بعدي (وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام) حملا على الحقيقة عند الاطلاق (وهي نوعان سنة الهدى) اي اخذها من تكميل الدين (وتاركها يستوجب اساءة) الاساءة دون الكراهة (كالجماعة والاذان) والرواتب ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب او اهل بلدة قاصروا قوتلوا لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف به (وزوائد) وهي التي اخذها حسن (وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده (ونحوها)

تهاونا بلا استخفاف ولا تأويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لامستخفا ولا متأوّلا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد *فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المؤوّل فما وجه تخصيصه بخبر الواحد * قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به اومظنونا * جوابه معلوم مما ذكرنا (وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين) التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهمل المصنف رحمه الله هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله (وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة) هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة (عند الاطلاق قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره من الصحابة) لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين) (وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام) لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لايحمل الاعلى سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول (وهي) اي السنة (نوعان سنة الهدى) وهي التي اخذها لتكميل الدين (وتاركها يستوجب اساءة) اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب اوسمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (كالجماعة والاذان والاقامة) حتى قال محمد اذا اصرّ اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين (وزوائد) اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن اي شروعها (وتاركها لايستوجب اساءة) وكراهة (كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده) وتطويل الركوع والسجود

ونحوها (ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله) من غير ايجاب (ولا يعاقب على تركه) وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما انه كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) اى لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا * قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا * فان قلت الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه * قلت لا نسلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هى نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع (وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف) وهو عدم اللزوم (وجب ان يبقى كذلك) فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشئ لا تتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب (وقلنا ان ما اداه وجب صيانته) وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه (ولا سبيل اليه) اى الى حفظه (الا بالزام الباقي) فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم * فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه * قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشئ من منافيه وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وعدم

ونفل وهو ما يثاب المرأ على فعله ولا يعاقب على تركه) وهو اسم للزيادة والنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) وهو انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف) وهو عدم اللزوم (وجب ان يبقى كذلك) غير لازم بالشروع لان البقاء لا يخالف الابتداء (وقلنا ان ما اداه وجب صيانته) لانه صار مسلما الى الله تعالى بالاداء اذ بالشروع حصل التقرب والكف عن الشبهات فيحترز عن ابطاله لحقه (ولا سبيل اليه) اى الى صيانته (الا بالزام الباقي) فوجب الاتمام ضرورة والتسليم لا ينافي الابطال كالصدقة بالاداء

ابطاله بالزام الباقى لان المؤدى فعل من الصلاة على معنى انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لايتجزى لاحكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بماقبله وبمابعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقى شرطا لبقائه عبادة * فان قلت الامتناع عن اداء الباقى لايكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لايحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر * قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدى غير منهى عنه لانه ابطاله ليؤدى احسن منه كهادم المسجد ليبنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع (وهو) اى الشروع فى النفل (كالنذر) فى كونه موجبا لمعنى فى غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه (صار لله تعالى تسمية لافعلا) وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسميه لان ماصار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وماصار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد (ثم لما وجب لصيانته) اى لصيانة المنذور (ابتداء الفعل) الذى هو اقوى الامرين فى الايجاب (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل) وهو الشروع فيه الذى هو اقوى الامرين فى الصيرورة لله تعالى (بقاؤه) اى بقاء الفعل الذى هو ادنى الامرين (اولى) لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود فى ابتداء النكاح دون بقائه (ورخصة وهى اربعة انواع) عرف ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطر الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية فى اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة (نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر) يجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الآخر

قوله جزء مما لايتجزى يعنى شرطا وهو ههنا الصلاة (عزمى زاده)

(وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لافعلا) لانه قصد العبادة وقصدها عبادة (ثم لما وجب لصيانته) اى النذر وهو قول (ابتداء الفعل) اى ابتداء المنذور كالصوم (فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل) بشروعه فى الصوم (بقاؤه) اى بقاء الفعل (اولى) لان البقاء اسهل من الابتداء ومعنى العبادة فى الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال (ورخصة) وهو ماتغير عسره الى يسر لعارض عذر من العباد (وهى اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر) اى اكمل فى المعنى الذى وضع له الرخصه

(كذا)

كذا قاله الشارح (٣) ولقائل ان يقول كون الشئ حقيقة في معنى لايقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى (ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر) اى اكمل في كونه مجازا * فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الكل الى جزائه والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلى صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا * قلنا المقسم مايطلق عليه اسم الرخصة (اما احق نوعى الحقيقة فما استبيح) كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن لانها بين حقيقة ومجاز المراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة المباح في سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا (مع قيام المحرم) اى السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة لكن لامع محرمه (٤) ويكون في الرخصة من القسم الرابع (وقيام حكمه) وهو الحرمة فلايلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لاتصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل (كالمكره) اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه (على اجراء كلمة الكفر) فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لايفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم (وافطاره في رمضان) يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله تعالى صورة لامعنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه (واتلافه مال الغير) اى اذا اكره على اتلاف مال الغير

(ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر) اى اكمل في كونه مجازا (اما احق نوعى الحقيقة فما استبيح) اى سقطت المؤاخذة به (مع قيام السبب (المحرم وقيام حكمه) وهو الحرمة جميعا وكونه اكمل لقيامهما (كالمكره على اجراء كلمة الكفر) رخص له الاجراء مع اطمينان القلب لان حرمة الكفر قائمة بحقه تعالى في الايمان وانما رخص لانه في الامتناع حتى يقتل تلفه صورة ومعنى وفي الاقدام لايفوت حقه تعالى معنى لقيام الركن الاصلي وهو التصديق (و) على (افطاره في رمضان واتلافه مال الغير) رخص له ذلك لان حق الله تعالى لايفوت معنى وكذا حق الغير لامكان التدارك بالقضاء او المثل

(٣) هو صاحب الكشف قاله عزمي زاده (مصححه)

(٤) يعني به ملك الرقبة اه (عزمي زاده)

(على الاحرام وتناول المضطر) بان اصابته مخمصة (مال الغير) بغير اذنه يرخص له فى ذلك لما بينا (و حكمه) اى هذا القسم (ان الاخذ بالعزيمة اولى) لبقاء المحرم والحرمة (حتى لو صبر) على ما اكره به (و) امتنع حتى (قتل (كان شهيدا) لبذل نفسه لاقامة حقه تعالى (والثانى) من نوعى الحقيقة (مااستبيح مع قيام السبب) المحرم (لكن الحكم) وهو الحرمة (تراخى عنه) اى عن السبب الى وقت زوال العذر فهو من حيث قيام السبب كالاول ومن حيث التراخى دونه (كالمسافر) رخص له الفطر مع قيام السبب وهو شهود الشهر وتراخى حكمه الى ادراك عدة من ايام اخر (وحكمه) اى هذا النوع

رخص له ذلك لرجحان حقه فى نفسه وحق الغير لايفوت معنى لانجباره بالضمان ﴿ وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف ﴾ وترك عطف على المكره فى قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعنى اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لامعنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ﴿ وجنايته على الاحرام ﴾ اى وكجناية المكره المحرم على احرامه ﴿ وتناول المضطر مال الغير ﴾ اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناوله وحق الغير فائت صورة ﴿ وحكمه ﴾ اى حكم هذا النوع من الرخصة ﴿ ان الاخذ بالعزيمة اولى ﴾ لبقاء المحرم والحرمة جميعا ﴿ حتى لو صبر ﴾ يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة ﴿ وقتل كان شهيدا ﴾ اى مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى * ذكر محمد فى مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان مأجورا ان شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين * ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم فى القياس كما سيجئ ﴿ والثانى ﴾ اى النوع الثانى من انواع الرخصة ﴿ مااستبيح مع قيام السبب ﴾ اى السبب المحرم الموجب لحكمه ﴿ لكن الحكم تراخى عنه ﴾ اى عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون القسم الاول ﴿ كالمسافر(٦) ﴾ اى كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر ﴿ وحكمه ﴾ اى حكم هذا النوع

(٦) رخص له النظر (نسخه)

(ان الاخذ بالعزيمة) اى العمل بها (اولى لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعى (وتردد فى الرخصة) بالجر هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اى فى معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه فى الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم فى القضاء ويأكل سائر الناس (فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه) لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس فى الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى (واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا) اى الذى سقط عنا ولم يشرع فى حقنا (من الاصر) وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم فى غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح (والاغلال) وهى المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبى عليه السلام (فسمى ذلك) اى ما حط عنا من الاصر والاغلال التى وجبت على من قبلنا (رخصة مجازا لان الاصل) وهو العزيمة وهى الاصر والاغلال (لم يبق مشروعا) اى لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا (والنوع الرابع) من انواع الرخصة (ماسقط عن العباد) باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة (مع كونه) اى مع كون ذلك الساقط (مشروعا فى الجملة) اى فى بعض الاوقات فمن حيث انه سقط

(ان الاخذ بالعزيمة اولى) حتى كان الصوم افضل (لكمال سببه) وهو شهود الشهر (وتردد فى الرخصة) فان التأخير لليسر واليسر معارض فان تعسر الصوم بالسفر يخفف بموافقة المسلمين (فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه) فكانت اولى (الا ان يضعفه الصوم) فالفطر اولى لئلا يقتل نفسه (واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر) وهو الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة (والاغلال) وهى المواثيق اللازمة لزوم الغل (فسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل) وهو العزيمة (لم يبق مشروعا) والرخصة الحقيقية ما ثبتت العزيمة فى مقابلتها وهذه لم تشرع فى حقنا ولكن لما وضعت عنا للتخفيف سميت رخصة مجازا (والنوع الرابع) من الرخص (ماسقط عن العباد) باخراج سببه من كونه موجبا للحكم فى محل الرخصة (مع كونه) اى ماسقط (مشروعا فى الجملة) فمن حيث انه سقط اصلا كان مجازا ومن حيث انه بقى مشروعا فى الجملة اشبه حقيقة الرخصة فكان دون الثالث

في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى ﴿ كقصر الصلاة في السفر ﴾ هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلاة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر * ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط * اعلم ان قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى (واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة) وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب * ولنا ماروي انه عليه السلام قال (هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) هذه اشارة الى الصلاة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول * والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر ﴿ وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره ﴾ لقوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كأنه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار * فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة * قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا * وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما

(كقصر الصلاة في السفر) رخصة اسقاط عندنا فليس له ان يصليها اربعا لقوله عليه السلام المتم للصلاة في السفر كالمقصر في الحضر وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة الاربع (وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره) حتى لو صبر حتى مات اوقتل اثم للاستثناء في الا ما اضطررتم اليه و المستثنى الحل و في الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان استثناء من الغضب فيدل على انتفائه عند الاكراه وانتفاؤه لا يدل على الحل فلو صبر اجر

فى الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه * وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بحالة المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة (وسقوط غسل الرجل فى مدة المسح) لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث القدم لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لا ان الواجب من غسل الرجل يتأدى به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولوكان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك ***

﴿ فصل الامر والنهى باقسامهما ﴾

من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهى عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك (لطلب الاحكام) المراد بها الامور المحكوم بها وهى العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا (المشروعة ولها) اى للاحكام (اسباب) والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التى لا يضاف اليها وجود الاحكام (تضاف اليها) اى الاحكام الى الاسباب (من حدوث العالم) بيان للاسباب (والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطى) الى هنا اشارة الى الاسباب (للايمان) هذا شروع الى عدّ المسببات الى قوله بالمعاملات على طريق اللف والنشر يعنى سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهى تدل على الصانع كما قال عمر رضى الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى ابدا يدلان على الصانع العليم الخبير (والصلاة) هذا متعلق بقوله والوقت يعنى سبب وجوب الصلاة بايجاب الله تعالى فى حقنا الوقت

لانعدام الحدث لانه لا يتأدى بالمسح ولذا شرط اللبس على الطهارة فلوكان الغسل يتأدى به لما اختلف فى اللبس على الطهارة وعدمها ﴿فصل﴾ (الامر والنهى باقسامهما) التى مرت (لطلب الاحكام المشروعة ولها) اى للاحكام (اسباب تضاف اليها) والموجب للحكم فى الحقيقة هو الله تعالى بيان للاسباب (من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطى) وبيان للمسببات (للايمان) اى سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهى على الصانع (والصلاة) اى وسبب وجوب الصلاة الوقت

(والزكاة) اى وسبب وجوب الزكاة ملك المال بصفة كونه نصابا ناميا (والصوم) اى وسبب وجوب الصوم شهر رمضان (وصدقة الفطر) اى وسبب وجوبها الرأس الذى يمونه ويلى عليه لاضافتها اليه وتعدد الوجوب بتعدد الرأس (والحج) اى وسبب وجوب الحج البيت (والعشر) اى وسبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اى التى فيها شئ من الزرع حقيقة (والخراج) اى وسبب وجوب الخراج الارض النامية تقديرا بالتمكن من الزراعة (والطهارة) اى وسبب وجوب الطهارة الصلاة وشرط وجوبها الحدث (والمعاملات) اى وسبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء هذا العالم الذى قدر بقاؤه الى قيام القيامة بتعاطى الناس مايحتاجون اليه (واسباب العقوبات والحدود والكفارات مانسبت اليه من قتل) عمد فهو سبب للقصاص (وزنا) للرجم او الجلد (وسرقة) للقطع (وامر دائر بين الحظر والاباحة) اى محظور من وجه مباح من وجه للكفارات التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة (فلأنها)

ولهذا يضاف الصلاة اليه ويقال صلاة الفجر ونحوها (والزكاة) يعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال وهو النصاب المغنى النامى الزائد على قدر الحاجة (والصوم) يعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى (فالآن باشروهن وكلوا واشربوا حتى) الآية بقى الايام محلا للصوم (وصدقة الفطر) اى سبب وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه اى يقوم بكفايته ويلى عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط (والحج) يعنى سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه (والعشر) يعنى سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اى الارض التى فيها شئ من الزرع حقيقة حتى لايجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليها يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء (والخراج) اى سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديرى بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها (والطهارة) اى سبب وجوب الطهارة الصلاة حتى يقال طهارة الصلاة غير انها لاتجب الا على المحدث (والمعاملات) اى سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور بالتعاطى اى سببها توقف بقاء العالم المقدور بتقدير الله الى يوم القيامة على تعاطى الناس بعضهم لبعض الاشياء التى يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات (واسباب العقوبات والحدود) قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هى الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود (والكفارات مانسبت) العقوبات والكفارات (اليه من قتل) بالعمد بيان لما وهو سبب للقصاص (وزنا) اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن (وسرقة) اى سبب قطع اليد السرقة (وامر دائر بين الحظر والاباحة) اى يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعنى الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفرض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة

(كالقتل خطأ) من حيث الرمي الى الصيد مباح و باعتبار ترك التثبت محظور (والافطار عمدا) في رمضان باعتبار انه فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية

على العبادة محظور (وانما يعرف السبب بنسبة الحكم) اى ضافته (اليه) كصلاة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل (وتعلقه به) اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره (لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له) لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل ثابت كماله وكمال الاختصاص في اضافة المسبب الى السبب لان ثبوته به (وانما يضاف الى الشرط مجازا) لان اتصاله بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة (كصدقة الفطر وحجة الاسلام) سببها الرأس والبيت والفطر والاسلام شرط الوجوب (باب بيان اقسام السنة) هى المروى عنه عليه السلام قولا وفعلا (والاقسام التي سبق ذكرها) في الكتاب من الخاص الى المقتضى (ثابتة

فلأنها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر (كالقتل خطأ) فانه من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح و باعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا (والافطار عمدا) في رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة (وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه) اى باضافة الحكم الى السبب (وتعلقه به) اى تعلق الحكم بالسبب (لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون) اى الشئ المضاف اليه (سببا له) اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه (وانما يضاف الى الشرط مجازا) لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلاشك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا (كصدقة الفطر وحجة الاسلام) سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب بيان اقسام السنه

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تالية وهى تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة رضى الله عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث (والاقسام التى سبق ذكرها) من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص (ثابتة

فى السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة فى السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة فى باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن (وذلك) اى ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه (اربعة اقسام) عرف ذلك بالاستقراء (الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو) اى ذلك الاتصال (اما ان يكون كاملا) بلا شبهة (كالمتواتر وهو خبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين (ويدوم هذا الحد) فى الاتصال فى كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر (فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه) يعنى يكون المخبرون فى الطرفين والوسط مستوين فى الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلى فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا * اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط فى المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضى بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف فى ذلك وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع فى الخبر بموت والده * فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة فى قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء (كنقل القرآن والصلوات الخمس) وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف

فى السنة) لانها فرعه فى الحجية (وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو) اى الاتصال (اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم) الجمهور انه ليس بشرط (ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) لكثرتهم وتباين اماكنهم (ويدوم هذا الحد) الى ان يتصل به عليه السلام (فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه) وعرفه المحققون بخبر جماعة خرج خبر الواحد مفيد بنفسه للعلم بصدقه خرج ما يفيد الظن كالمشهور وبنفسه الخبر الذى عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كمن يخبر بموت والده من شق الجيوب (كنقل القرآن والصلوات الخمس) واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك

لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله ﴿ وانه يوجب علم اليقين كالعيان ﴾ اى كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعنى علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لاينفى توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لاتثبت الا بالتواتر فحينئذ لايثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر ﴿ علما ضروريا ﴾ قال فخر الدين الرازى ان فى هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضرورى والتشكيكات فى الضروريات باطلة * اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشئ الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك فى العطف ﴿ اويكون اتصالا فيه شبهة صورة ﴾ اى من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد ﴿ كالمشهور وهو ﴾ اى ذلك الخبر المشهور ﴿ ما كان من الآحاد فى الاصل ﴾ اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب ﴿ وهم ﴾ اى ذلك القوم ﴿ القرن الثانى ومن بعدهم ﴾ يعنى القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون فى القرن الثانى والثالث لا القرون التى بعدهما فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ولاتسمى مشهورة ﴿ وانه يوجب علم الطمانينة ﴾ وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم فى الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولايكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع عن رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهى ليست بكفر ﴿ اويكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى ﴾ اما الصورة فلان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ماتلقته بالقبول ﴿ كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه ﴾ اى فى الخبر الواحد ﴿ بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر ﴾

دليل الجمهور لو كان نظريا لما وقع العلم به لمن ليس له اهلية الاستدلال (اويكون اتصالا فيه شبهة صورة) لان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا لا معنى لان الامة تلقته بالقبول (كالمشهور وهو ما كان من الآحاد فى الاصل) ثم انتشر حتى نقله قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب (وهم القرن الثانى ومن بعدهم) وهو الثالث لا القرون التى بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ولايسمى مشهورا (وانه يوجب علم الطمانينة) فكان دون المتواتر فوق الواحد وعند بعضهم علم اليقين فيكفر جاحده كالمتواتر والصحيح انه يضلل للشبهة (اويكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر) بان يرويه فى القرن الثانى والثالث من يتوهم تواطؤهم على الكذب فلا يخرج بعد ذلك عن كونه من الآحاد وان كثر رواته

ان السامع مأمور بالقبول منه والعمل به (والسنة) وقد صح انه عليه السلام قبل خبر الواحد كخبر سلمان في الهدية والصدقة (والاجماع) فان الصحابة عملوا بالآحاد من غير نكير والتابعين ومن بعدهم (والمعقول) فان خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه عليه ويجردانه عن الكذب (وقيل لا عمل الا عن علم بالنص) وهو ولا تقف ماليس لك به علم (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لانه لا يوجب العلم (او) عكس هذا فقيل خبر الواحد (يوجب العلم) لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم (لانتفاء اللازم) تعليل الاول اى اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل (الملزوم)

وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان مابعده كان مغنيا عنه ردا لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذى اليدين وحده(٣) حتى سأل ابابكر وعمر فقالا مثل قول ذى اليدين فقبل * واجيب بان خبر ذى اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي عليه السلام وظن النبي عليه السلام انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل (وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) اوجب على كل طائفة خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلثة فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا اوجب ههنا اوجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل (والسنة) وهى ماروى ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة فقال (لنا هدية ولها صدقة) وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم * فان قلت هذا الذى رويت في تثبيت قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك * قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد (والاجماع) وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام (الائمة من قريش) فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته (والمعقول) وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام (وقيل لا عمل الا عن علم) وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله تعالى (بالنص) وهو قوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) اى لا تتبع مالا علم لك به (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لانه لا يوجب العلم (او يوجب العلم لانتفاء اللازم) هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعنى اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي

(٣) وهو انه لما سها صلى الله عليه وسلم في صلاة عصر فصلاها ركعتين قال ذو اليدين اقصرت ام نسيت يارسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن ثم اقبل على ابى بكر وعمر قائلا ماذا يقول ذو اليدين فقالا صدق يارسول الله فعاد وصلى بالناس ركعتين ثم سجد للسهو (مصححه)

(اولثبوت المزوم)تعليل الثاني اى اذا ثبت المزوم وهو العمل يثبت اللازم وهو العلم والجواب ان الآية
محمولة على ما روى لاتقـل رأيته يفعل وسمعته ولم تر ولم تسمع لوجوب العمل بغالب

المزوم وهو العمل (اولثبوت المزوم) هذا تعليل لقوله او يوجب العلم
يعنى لما ثبت المزوم وهو العمل باجماع الصحـابة ثبت اللازم وهو العلم
لامتناع تحقق المزوم بدون اللازم * والجواب عن الآية لا نسلم ان المراد
منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقينى من اصول الدين وفروعه (والراوى ان عرف بالفقه والتقدم
فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة) جمع عبدل لان من العرب من يقول
فى عبـد عبدل وفى زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنسـاء للمرأة كذا
فى الاقليد وهم عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وزيد
بن ثابت وابىّ بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقة كابى
موسى الاشعرى (كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك) فانه قال
القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع
اباهريرة يروى من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان
يابسة * ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة
فى طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشـبهة كان حجة قطعا والقياس
محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكأن الاخذ بما
ليس فى اصله شبهة اولى وروى ان عمر ترك رأيه فى الجنين بحديث الغرة
فى الجنين * قال صاحب القواطع الشـافعى حكى عن مالك رضى الله عنه
ان خبر الواحد اذا خالف القياس لايقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا
اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه (وان عرف) اى
الراوى (بالعدالة دون الفقه) اى يكون قليل الفقة (كانس وابى هريرة
رضى الله عنهما) وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله
عليه السـلام ولم يكن من اهل الاجتهاد (ان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالفه لم يترك) الحديث (الا بالضرورة) يعنى الا بسبب
ضروة انسداد باب الرأى فحينئذ يترك ويعمل بالقياس * بيانه ان ضبط
حديث النبى عليـه السـلام عظيم الخطر وقد كان النقـل بالمعنى
مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل ما نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر

الظن (والراوى ان عرف بالفقه والتقدم بالاجتهاد كالخلفـاء الراشدين والعبادلة) ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر (كان حديثه حجة) سـواء وافق القياس او خالفه فان وافقـه تأيد به وان خالفه (يترك به القياس خلافا لمالك) فانه يقدم القياس لانه حجة باجـماع الصحابة وهو اقوى من خبر الواحد ولنا ان اصله موجب للعلم والشبهة فى نقله والقياس محتمل باصله اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة (وان عرف بالعدالة دون الفقه كانس وابى هريرة رضى الله عنهما) وسلمـان وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة ولم يكن مجتهدا (ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك) الحديث (الا بالضرورة)
وهى ان يروى حديثا ينفى كون القياس حجة فيترك لانهم كانوا ينقلون بالمعنى والوقوف على مراد الرسول عظيم
 والناقل ينقل بقدر فهمه فاذا قصر لايؤمن من فوت بعضه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس

فهمه لايؤتمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط فى مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأى لانه اذا انسدّ باب الرأى من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى (فاعتبروا يااولى الابصار) فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجئ ومعارضا للاجماع فان الامة اجتمعت على حجته (كحديث المصرّاة) وهو ماروى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه السلام قال (لاتصرّوا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردّها وصاعا من تمر) التصرية الجمع والمراد بها فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشترى انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيماله مثل مقدر بالمثل وفيما لامثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصرّاة كانت فى ضمان المشترى فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس فى حكم المصرّاة فذهب مالك والشافعى الى انه يردها ويردمعها صاعا (١) ان كان اللبن هالكا (٢) عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابى ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن (٣) وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى انه ليس له ان يردها (٤) ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا فى شرح السنن * اعلم ان اشتراط فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى ابو زيد وخرج عليه حديث المصرّاة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوى بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لايتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لايجب فيه شئ * واجابوا عن حديث المصرّاة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب

(كحديث) ابى هريرة فى (المصرّاة) وهو لاتصرّوا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وذلك ان يريد بيع الناقة فيحقن اللبن فى ضرعها اياما كثيرة لكثرة اللبن مخالف للقياس من كل وجه لان ضمان العدوان بالمثل صورة ومعنى او معنى وهو القيمة والتمر ليس بمثل اللبن صورة ومعنى ولا قيمة لانها الدراهم والدنانير

قوله لاتصرّوا نهى من التصرية الآتية فهو بضم التاء وفتح الصاد كلا تزكوا فاضبطه (مصححه)

(١) يعنى من تمر عملا بظاهر الحديث اه
(٢) والا فيرد عين اللبن اه
(٣) اى يردها مع قيمة اللبن اه (٤) لابدون لبنها ولا مع لبنها (عزمى زاده)

وهو قوله تعالى (فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) ويمنع ان ابا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها لانه كان يفتى فى زمان الصحابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد * فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفته القياس مع ان روايه معبد الجهنى وانه غير معروف بالفقه * قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على القياس (وان كان) الراوى (مجهولا) فى رواية الحديث (بان لم يعرف الا بحديث او حديثين) ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام (كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف) وشهدوا بصحبته وعملوا به (او اختلفوا فيه) اى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها (٦) فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان محمدا رسول الله عليه السلام قضى فى بروع بنت واشق مثل قضائك فسرّ ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وردّه علىّ رضى الله عنه فقال مانصنع بقول اعرابى بوّال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل علىّ رضى الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى (او سكتوا عن الطعن) بعد ما بلغتهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ماقبلوه (صار كالمعروف) يعنى صار حديثه كحديث المعروف (وان لم يظهر من السلف الا الرد) بعد ماظهر حديثه (كان مستنكرا) لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته (فلا يقبل) ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها

كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف) وشهدوا بصحبته وعملوا به (او اختلفوا فيه) اى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه (او سكتوا عن الطعن) بعد ما بلغهم روايته (صار كالمعروف) اى حديثه كحديث المعروف لانهم لما قبلوه دل على انه صح عندهم وقبول حديثه مع نقل الثقات عنه او بعض المشهورين كراويته بنفسه والسكوت عند الحاجة الى البيان بيان (وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل) كاخبار فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض النبى عليه السلام لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رضى الله عنه وغيره

(٦) يعنى قبل الدخول بها كما يظهر مما يأتى. وقوله لا وكس ولا شطط اى لا نقص ولا مجاوزة حد هذا وقول سيدنا علىّ اخذ به الشافعى على ماذكره المحشى والمراد بالمعقود عليه بضع المرأة اه (مصححه)

في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور) محله البدن او الرأس او القلب (يضيء به) اى بذلك النور سمى نورا لانه الظاهر المظهر فكذا العقل للبصيرة (طريق يبتدأ به) اى بالطريق (من حيث ينتهى اليه) اى الى حيث (درك الحواس) ولذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات (فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه) اى المطلوب (القلب بتأمله) اى القلب بتوفيق الله تعالى فاذا نظر الى بناء انتهى اليه بصره يدركه بنور عقله ان له بانيا ذا قدرة الى سائر او صافه التي لا بد للبناء منه واشتراطه لان الكلام المعتبر شرعا ما يكون عن تميز ولا تميز الا بالعقل (٥) الحائل غير الحامل يقال حالت المرأة والنخلة والناقة وكل انثى حيالا بالكسر اذا لم تحمل فهي حائل كما في المصباح وقوله

طلقها ثلثا ولم يقض النبي عليه السلام لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رضى الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت ام كذبت أحفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلا النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل(٥) والمعتدة عن طلاق رجعي لجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس * ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة ولا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن) ومن السنة ماقاله عمر رضى الله عنه انه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رضى الله عنه كان بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم ﴿وان لم يظهر﴾ حديثه ﴿في السلف ولم يقابل برد ولاقبول يجوز العمل به﴾ اذا لم يخالف القياس ﴿ولا يجب﴾ لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف * فان قلت اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فافائدة جواز العمل به * قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ﴿وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور﴾ في البدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب ﴿يضيء به﴾ اى بذلك النور ﴿طريق يبتدأ به﴾ الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق ﴿من حيث ينتهى اليه﴾ ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان ﴿درك الحواس﴾ يعني(٦) ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات ﴿فيتبدى﴾ اى يظهر ﴿المطلوب للقلب فيدركه﴾ اى المطلوب ﴿القلب بتأمله﴾ بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحياة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منها * فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره

والمعتدة مقيس عليه آخر عطف على قوله الحامل المبتوتة على ماذكر في الحاشية العزمية اه (٦) قوله يعني الخ حاصله ان العقل نور يضيء به طريق مبدأه منتهى درك الحواس اه (مصححه) (اولا)

شيئا فشيئا ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقامه وبنى التكليف عليه (دون القاصر منه وهو عقل الصبى) لانه لم يجعل واليا فى ماله لنقصان عقله ففى الدين اولى (والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) وهو صرف همته اليه لئلا يشذ منه شئ (ثم فهمه بمعناه الذى اريد به) لغويا كان او شرعيا (ثم حفظه ببذل المجهود له) وهو ان يكرر حتى يحفظ (ثم الثبات عليه) اى الحفظ (بمحافظة حدوده) اى احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه (وبمراقبته بمذاكرته) بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان (على اساءة الظن

اولا هذا ولا ذاك * قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان فى اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهى اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان حقائق الامور (والشرط الكامل منه) اى من العقل (وهو عقل البالغ) ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد (دون القاصر منه وهو عقل الصبى) والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا فى التصرف فى امور انفسهم لنقصان عقلهم ففى امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبى اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا * فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه * قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان فى العقل (والضبط) وهو فى اللغة الاخذ بالحزم وفى اصطلاح اهل الشرع ماذكره المصنف رحمه الله (وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شئ وهو فى محل النصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شئ يجب ضبطه ورعايته (ثم فهمه بمعناه الذى اريد به) لغويا كان او شرعا كان يعلم حرمة القضاء فى قوله عليه السلام (لا يقضى القاضى وهو غضبان لشغل القلب) لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء فى بمعناه بمعنى مع (ثم حفظه ببذل المجهود له) المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعى فى الضبط والضمير فى له للسامع او للمسموع (ثم الثبات عليه) اى على الحفظ (بمحافظة حدوده) اى احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه (وبمراقبته بمذاكرته) والباء فيه بمعنى مع (على اساءة الظن) متعلق بمحذوف حال اى مستقرا ثابتا على اساءة الظن

قوله لا يقضى القاضى الظاهر انه نهى فى صورة النفى اه (مصححه)

﴿ بنفسه ﴾ بان لايعتمد على نفسه انى لا انساه بل يعتقد انى اذا تركته نسيته اذالحزم سوء الظن ﴿ الى حين ادائه ﴾ متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان ابن مسعود كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان فى اعلى درجات الزهد * فان قلت اذا كان الضبط شرطا فى النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه * قلت نقل القرآن لم يثبت فى الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلاة وغيره فاعتبر فى نقله نظمه ومعناه بنى عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون من التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لايعرف معناه ﴿ والعدالة وهى الاستقامة ﴾ فى السيرة والدين وضدها الفسق ﴿ والمعتبر ههنا كماله ﴾ اى كمال العدل ﴿ وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصرّ على صغيرة سقطت عدالته ﴾ قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصرّ عليها لاتبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سدّ لباب الرواية * روى ابن عمر رضى الله عنه عن ابيه عن رسول الله عليه السلام انه قال (الكبائر سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم) اى الظلم فى البيت الحرام * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربا * وعن علىّ رضى الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر ﴿ دون القاصر وهو ماثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل ﴾ بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لايصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فيتردد الصدق فى خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة ﴿ والاسلام ﴾ انما شرط لان الباب باب الدين والكافر

بنفسه) بان يعتقد انى اذا تركته نسيته (الى حين ادائه) متعلق بالثبات واشتراطه لان قبول الخبر باعتبار صدقه ولايتحقق الا بضبطه (والعدالة وهى الاستقامة) فى السيرة والدين (والمعتبر ههنا كماله) وهو مالايعرف الا بالنظر فى معاملات المرء ولكن لتعذر الوقوف على نهايته للتفاوت اعتبر مالايؤدى الى الحرج (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصرّ على صغيرة سقطت عدالته دون القاصر وهو ماثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل) بمعنى ان من اصابهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة ولكن لايفارق هواه يضله واشتراطهما لان الصدق فى خبر غير المعصوم عن الكذب لا يثبت ضرورة بل بالاستدلال وذلك بالعدالة (والاسلام

يسعى في هدمه ولايقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ماثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير أن يوجد منه الاقرار وهذا النوع لايكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط (وهو التصديق) اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان والقبول اوغيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لايكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة (يعرفونه كما يعرفون ابناءهم) فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الاقبول حكمه والاذعان به * فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان * قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين (والاقرار بالله تعالى كما هو) واقع (باسمائه) المراد من الاسم مايدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم (وصفاته) من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال (وقبول احكامه) اى الاعتقاد بها (وشرائعه) وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص (والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا) يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يقرّ بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقرّ بان الله تعالى واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لايكفي مالم يكن عالما بحقيقة مايذكر لان حفظ اللغة من غير معرفة المعنى لايفيد بل لابد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة * قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح (٤) حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا

وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه) كالرحمن والرحيم (وصفاته) كالعلم والقدرة وسائر صفات الكمال (وقبول احكامه وشرائعه) وهو ظاهر بالنشأ بين المسلمين وثبت على طريقتهم وثابت بالبيان بان يصفه كما هو الا ان هذا كما يتعذر لان المعرفة باوصافه تفصيلا متفاوتة (والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا) اى فشرط مالا حرج فيه وهو التصديق والاقرار عما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه واشتراطه لان الكافر ساع لهدم الدين بادخال ماليس منه

(٤) وذلك انها انما كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية بالبلوغ فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة ثم ان معنى عدم الوصف بعد الاستيصاف ان تقول لا اعرف شيئا مما تقول (عزمي زاده)

هذا الاشتراط يؤدّى الى الحرج لان اكثر الخلائق لايقدرون على توصيفها على التفصيل وقداكتفى النبي عليه السلام بذكر المجمل حيث جاء اعرابى الى النبي عليه السلام فقال انى رأيت الهلال فقال له (اتشهد ان لااله الاالله وان محمدا رسول الله) قال نعم قال عليه السلام (يابلال اذن فى الناس ان يصوموا غدا) وبين الايمان على الاجمال حين سأله جبريل عليه السلام قال منصور القاآنى شارح المغنى قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لايتعلق به ايمان وكفر وقوله باسمائه ينافى ذلك الاتفاق وحديث اعرابى (ولهذا) اى ولاجل ان الشروط المذكورة شرط فى الراوى (لايقبل خبر الكافر والفاسق) لعدم العدالة (والصبى والمعتوه) لعدم كمال العقل (والذى اشتدت غفلته) لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود فى القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى فلأن الشرط فى الشهادة الاشارة والتميز الى المشهود به وذا لايحصل بالاعمى واما العبد والمرأة فلأن الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود فى القذف فلأن رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفى ظاهر المذهب المحدود فى قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التائب من الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا فى حديث رسول الله عليه السلام فانه لاتقبل روايته ابدا كذا ذكر فى كتاب معرفة انواع الحديث (والثانى) اى القسم الثانى من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن (فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار) وهو ان يترك الواسطة التى بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله عليه السلام كذا (وهو) اى المرسل اربعة اقسام الاول انه (ان كان من الصحابى) يعنى لو كان المرسل صحابيا (فمقبول بالاجماع) لاجماعهم على عدالتهم * فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبى عليه السلام فمن اين يعلم انه مرسل * قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبى عليه السلام وان بينهم وبينه رجلا (ومن القران

(ولهذا) اى لما ذكرنا من الشرائط (لايقبل خبر الكافر) لانه لا اسلام فيه (والفاسق) لفوات العدالة (والصبى والمعتوه) لعدم العقل (والذى اشتدت غفلته) لفقد الضبط (والثانى) من الاربعة (فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار) وهو ماليس فيه اسناد (وهو ان كان من الصحابى) وهو مسلم رآه عليه السلام (فمقبول بالاجماع) لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه (و) ان كان (من القرن

قوله الى المشهود به اى فيما يجب احضاره مجلس الحاكم والا فالاحتياج فى الشهادة الى التميز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما ثم ان تعلق الى بالتميز غير ظاهر فالظاهر ان يقول الاشارة الى المشهود به وتميزه عن غيره اه (مصححه)

الثانى والثالث ﴾ هذا هو القسم الثانى من الاقسام الاربعة يعنى مارسله القرن الثانى والثالث ﴿فكذلك ﴾ يعنى حجة ﴿ عندنا ﴾ وعند مالك رحمه الله وقال الشافعى لايقبل الااذا تأيد بآيه اوسنة مشهورة اوموافقة قياس صحيح اوقول صحابى او تلقته الامة بالقبول او اشترك فى ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوى يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لايكون الجهل بالذات والصفات مانعا * ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبى عليه السلام * قال الغزالى ماسمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة او لا * فان قلت لاخلاف فى مراسيل الصحابة رضى الله عنهم وليس كلامنا الآن فيها * قلت لافرق بين ارسال الصحابى والتابعى لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبى عليه السلام * فان قلت لانسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذى لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع فى المسائل الاجتهادية * قلت لا اجماع قطعى فى المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظنى والدليل المعقول (٦) وهو ان كلامنا فى ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى والراوى اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر فى عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل مالم يستبن له الاسناد لا يرسل * قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوى لا يكون جهلا بصفته فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله ﴿ وارسال من دون هؤلاء ﴾ يعنى ارسال العدل فى كل عصر غير القرن الثانى والثالث ﴿ كذلك عند الكرخى ﴾ يعنى حجة لان علة القبول فى القرون الثلثة هى العدالة والضبط فهما وجدناقبلنا ﴿ خلافا لابن ابان ﴾ لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولا بد من البيان ﴿ والذى ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة ﴾ يعنى عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق

الثانى والثالث فكذلك) مقبول (عندنا) لان عدالتهم ثبتت بشهادته عليه السلام وكانا اكثرهم يرسل ولم ينكر عليهم وقال الشافعى لايقبل الا بمؤيد (وارسال من دون هؤلاء) اى القرن الثانى والثالث (كذلك عند الكرخى خلافا لابن ابان) لان القبول فى القرون الثلثة للعدالة والضبط فاذا وجد قبل (والذى ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة) لانه لاشبهة فى قبوله عند من يقبل المرسل ومن لم يقبله قال بعضهم مردود لان حقيقته يمنع القبول فشبهته يمنع احتياطا وعامتهم انه حجة لان المرسل ساكت عن الراوى والمسند ناطق فلايعارضه الساكت

(٦) قوله والدليل المعقول عطف على الاجماع فى قوله ولنا الاجماع يعنى ولنا الدليل العقلى ايضا فى حجية مراسيل ذينك القرنين اه (مصححه)

(واما الباطن فان كان) الانقطاع (لنقصان الناقل) بفوت شرطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ماذكرنا) من انه لايقبل (وان كان بالعرض) على الاصول (بان خالف الكتاب) كحديث فاطمة فى ان لانفقة للمبتوتة يخالف اسكنوهن من

حيث سكنتم من وجدكم وردت فى المطلقات (او السنة المعروفة) كحديث الشاهد واليمين يخالف البينة للمدعى واليمين على من انكر (او الحادثة) بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كحديث الجهر بالتسمية فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به (او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول) وهم الصحابة كابتغوا فى اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الزكاة اختلفت الصحابة رضى الله عنهم فى حديث زكاة الصبى ولم يرجعوا الى هذا الحديث (كان مردودا منقطعا ايضا) لان الكتاب ثابت بيقين والسنة المشهورة فوق خبر الواحد وباشتهار الحادثه يستحيل ان يخفى عليهم ما يثبت به حكمها واعراضهم عن الاحتجاج به مع الحاجة دليل انقطاعه

مثل حديث لانكاح الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لايقبل لان سكوت الراوى عن ذكر المروى عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح (واما الباطن فان كان) اى الانقطاع (لنقصان فى الناقل) لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل (فهو على ماذكرنا) يعنى لا يقبل خبره (وان كان بالعرض) على الاصول (بان خالف الكتاب) كقوله عليه السلام (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) فانه مخالف لعموم قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) (او السنة المعروفة) اى المشهورة مثل ماروى ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين على من انكر) (او الحادثة) اى خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام (كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فى صلاة) فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع (او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول) اى الصحابة مثاله ما روى ان النبى عليه السلام قال (ابتغوا فى اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة) فان الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكات فى مال الصبى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مؤول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام (نفقة المرء على نفسه صدقة) (كان مردودا منقطعا ايضا) اى كالذى كان الانقطاع لنقصان فى الناقل (والثالث) اى القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن (فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة) الموصول صفة محل (فان كان المحل من حقوق الله تعالى) وهى ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلاة وغيرها (يكون خبر الواحد فيه حجة) بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد

(والثالث) من الاربعة (فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة فان كان المحل من حقوق الله تعالى) وهى ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهى ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها او ما هو عقوبة (يكون خبر الواحد فيه حجة) بالشروط المارة لعمل الصحابة رضى الله عنهم بالآحاد كخبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين

(خلافا للكرخي في العقوبات) فانه لايكون حجة فيها لان في اتصاله شبهة والحدود تندرئ بها
وجوابه ان تحقق الشبهة فيه غير مانع كتحققها في البينات (وان كان) المحل
(من حقوق العباد مما فيه الزام محض) كالبيوع والاملاك المرسلة (يشترط فيه سائر شرائط الاخبار) من العقل والعدالة والضبط والاسلام (مع العدد ولفظة الشهادة والولاية) بالحرية لانه لابد للالزام من كون الخبر ملزما والالزام من الولاية فلا بد من كون المخبر من اهلها وذلك بما ذكر واشتراط العدد ولفظة الشهادة توكيد للخبر (وان كان لاالزام فيه اصلا) كالوكالات والمضاربات (يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة) اى اذا كان المخبر مميزا عدلا كان اوغيره صبيا او بالغا كافرا اومسلما للضرورة اذالانسان قلما يجد من يستجمع الشرائط ليبعثه الى وكيله ولانه لا الزام فيه (وان كان فيه الزام بوجه دون وجه)
كعزل الوكيل وحجر المأذون ان كان المخبر وكيلا او رسولا لم يشترط فيه العدالة وان كان فضوليا

استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى يشهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر عن غيره كلام (خلافا للكرخي في العقوبات) يعني ماهو عقوبة لايجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى *قال ابو يوسف في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها * وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى (فاستشهدوا عليهن اربعة منكم) (وان كان) المحل (من حقوق العباد) هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر (مما فيه الزام محض) كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة (يشترط فيه سائر شروط الاخبار) من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها (مع العدد) في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لايطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء (ولفظة الشهادة والولاية) اى الحرية (وان كان) المحل (لاالزام فيه اصلا) هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات (يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة) يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي اوكافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لايجد العدل الحر البالغ في كل زمان اومكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطلت المصالح ولان الخبر غيرملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البرّ والفاجر (وان كان فيه الزام بوجه دون وجه) وهذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل

قوله والاملاك المرسلة اى التي لم يذكر فيها سبب الملك من هبة اوغيرها اه (عزمي زاده)

(يشترط فيه احد شطرى الشهادة) اما العدد او العدالة (عند ابى حنيفة رحمه الله) لان الموكل
والمولى يلزمان الوكيل والعبد بالعزل والحجر فكان الزاما من هذا الوجه ومن وجه كونهما متصرفين فى
حقهما بالعزل والحجر اشبه المعاملات فشبه الالزام يوجب اشتراطهما والمعاملات سقوطهما
فشرط احدهما واسقط الآخر توفيرا للشبهين وعندهما هو كما سبق فى اشتراط التمييز فقط (والرابع فى بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام) لقيام الدلالة على عصمتهم من الكذب وحكمه اعتقاد الحقية والائتمار قال الله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام امارة الحدوث فيه وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده (وقسم يحتملهما) اى الصدق والكذب (على السواء كخبر الفاسق) يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله والكذب بتعاطيه المحظور وحكمه التوقف فيه قال الله تعالى فتبينوا (وقسم يترجح احد احتماليه) وهو الصدق (على الآخر) وهو الكذب (كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) يترجح صدقه لغلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عن موجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيته والمقصود هذا النوع (ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة (٥) يعنى للمسلم الذى لم يهاجر الينا

وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف فى حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف فى حقه بالتوكيل والاذن (يشترط فيه احد شطرى الشهادة) من العدد والعدالة (عند ابى حنيفه) ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ماخلا الاخبار بالشرائع (٥) فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة لان للناس فى باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد ألحق بها لان الضرورة قد تحققت فى حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عنى هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل (والرابع) اى القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن (فى بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه) اى صدق الخبر (كخبر الرسل عليهم السلام) لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام آيات الحدوث فيه (وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق) فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) والمقصود هنا هذا النوع (ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة) اى اصلا وهى على اربعة اقسام قسمان منها

وهو مايكون من جنس الاستماع) وهو اربعة وجهان حقيقة احدهما احق ووجهان عزيمة لها شبه بالرخصة فالاولان (بان تقرأ على المحدث) من كتاب او حفظ وهو يسمع فيقول أهو كما قرأت فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك) وانت تسمع فعند المحدثين الثاني اولى وعن ابي حنيفة رحمه الله الاول

في نهاية العزيمة (وهو مايكون من جنس الاستماع بان تقرأ على المحدث) من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له مستفهما أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك) من كتاب او حفظ وانت تسمعه* قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره (او يكتب) المحدث (اليك كتابا على رسم الكتب) وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء (وذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره) اي الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث (ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني) بهذا الاسناد (فهذا) اي الكتاب (من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه) اي الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد (فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) اي بالبينة انه رسول فلان اوكتاب فلان على ماعرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة (اويكون رخصة) هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع (وهو الذي لااستماع فيه كالاجازة) وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان اوجميع مسموعاتي الذي كان عندك وبين اسناده (والمناولة) وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا الحديث والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ماتناسلوا (والمجازله ان كان عالما به) اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته (يصح الاجازة والا) اي وان لم يكن المجازله عالما بما في الكتاب (فلا) اي لا يصح

اولى (او) الآخران بان (يكتب) المحدث (اليك كتابا على رسم الكتب) من العنوان والتوقيع (وذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره) بان قال عن النبي عليه السلام ويذكره (ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني) بهذا الاسناد (فهذا من الغائب كالخطاب) لتبليغه عليه السلام بالكتاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يرسل اليه رسولا ان فلانا اخبره الى آخره لان الرسول كالكتاب (فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) بان يثبت بالبينة ان هذا كتاب فلان المحدث او رسوله (او يكون رخصة وهو الذي لا استماع فيه) اصلا (كالاجازة) وهو ان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان (والمناولة) وهو ان يعطيه كتابه ويقول خذه وحدث عني مافيه وهي تأكيد للاجازة (والمجاز له ان كان عالما به) اي بما في الكتاب (يصح الاجازة والا) اي وان لم يكن عالما به (فلا) تصح الاجازة اصله كتاب القاضي

الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجازله بان يقول اجزت لك مجازاتي فالصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني واجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد (وطرف الحفظ) اى الطرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان (والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع) من وقت السماع (الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر) ماكان مسموعا له صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه او خط غيره (والا) اى وان لم يتذكر من الخط شيئا (فلا) اى لاتحل له الرواية (عند ابى حنيفة) لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائى بها وجهه فكذا لاعبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام من غير أن راويا روى ذلك الكتاب وعند ابى يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لايؤمن من التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وماذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس (وطرف الاداء) هذا هو الطرف الثالث (والعزيمة فيه ان يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه) يعني يرويه بلفظ آخر يؤدى معنى الحديث * قال بعض العلماء لايجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن الزيادة والنقصان وحجة العامة ماروى ان الصحابة قالوا يارسول الله انانسمع منك الحديث ولانقدر على تأديته كما سمعنا قال عليه السلام (اذالم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس به) روى ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال عليه الصلاة والسلام كذا اوقريبا منه اونحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز (فان كان) الحديث (محكما لايحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة) اى معرفة (في وجوه اللغة) لانه لما لم يشتبه معناه

الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به) ماكان مسموعا له (يكون حجة) ويحل الرواية لان التذكر كالحفظ (والا) اى وان لم يكن متذكرا فلا يحل له الرواية (عند ابى حنيفة رحمه الله) لان الخط للقلب كالمرآة للعين والمرآت اذا لم تفد للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب ذكرا كان هدرا وكذا في رؤية القاضي والشاهد خطه وعن ابى يوسف يعمل وان لم يذكر في السجل والرواية دون الديوان وعن محمد في الثلاث تيسير (وطرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدى) المسموع (على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه) لقوله عليه السلام اذا اصبتم المعنى فلا بأس (فان كان) المروى (محكما لايحتمل غيره) اى الامعنى واحدا (يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة) لانه لايمكن زيادته ونقصه لعدم احتمال غير ما وضع له

(لايمكن)

(وان كان ظاهرا يحتمل غيره) اى غير ماظهر من معناه كعام يحتمل الخصوص (فلايجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد) لانه يقف على المراد

به فيؤمن من الخلل (وما كان من جوامع الكلم) وهى الالفاظ الوجيزة الجامعة للمعانى الكثيرة والاحكام المختلفة (او المشكل او المشترك او المجمل لايجوز نقله بالمعنى للكل) اى للمجتهد وغيره اما الجوامع فلعدم امن الغلط واما المشكل والمشترك فلأن فهم معناهما بالتأويل وتأويله ليس بحجة على غيره واما المجمل فبيان من المجمل (والمروى عنه اذا انكر الرواية) بان قال كذبت علىّ (او عمل بخلافه بعد الرواية مماهو خلاف بيقين) بان لم تكن الرواية محتملة للتأويل والتخصيص كحديث عائشة رضى الله عنها ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم تزويجها بنت اخيها وهو غائب وكان بعد الرواية (يسقط العمل به) لانه يصير متناقضا بانكاره ومع التناقض لاتثبت الرواية وبدون الاتصال لايصير حجة لان الخلاف ان كان حقا بطل الاحتجاج به وان كان باطلا سقطت روايته (فان كان) العمل (قبل الرواية اولم يعرف

لايمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى ﴿وان كان ظاهرا﴾ معلوما ﴿يحتمل غيره﴾ اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز ﴿فلايجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد﴾ لانه يقف على ماهو المراد فيقع الامن من الخلل بمعناه ﴿وما كان من جوامع الكلم﴾ بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة ﴿او المشكل او المشترك او المجمل لايجوز نقله بالمعنى للكل﴾ اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روى انه عليه السلام قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر عليه احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلأن المراد منهما لايعرف الا بتأويل الراوى وتأويل الراوى لايكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلأنه لايوقف على معناه ﴿والمروى عنه﴾ هذا اشارة الى الطعن الذى يلحق الحديث وبيان مايوجب منه سقوط العمل بالحديث ومالا يوجبه والطعن الذى يلحقه اما ان يكون من قبل الراوى اومن قبل غيره والذى يكون من قبل الراوى ﴿اذا انكر الرواية﴾ انكار جاحد بان قال كذبت علىّ اوما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال لااذكر انى رويت لك هذا الحديث اولا اعرفه ففى الوجه الاول يسقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلابد من كذب واحد غير معين ولكن لايسقط بذلك عدالتهما للتيقن فى عدالتهما ووقوع الشك فى زوالها واما فى الوجه الثانى فذهب الكرخى واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوى انقطع الاتصال وذهب الشافعى ومالك الى انه لايسقط العمل ﴿او عمل بخلافه بعد الرواية﴾ كما روت عائشة ان النبى عليه السلام قال (ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل) ثم ان عائشة زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها ﴿مماهو خلاف بيقين﴾ اى لايحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه ﴿يسقط العمل به﴾ لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه اولكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او بغفلة او بنسيان فقد سقطت روايته لانه لم يكن عدلا ﴿وان كان﴾ العمل بخلافه ﴿قبل الرواية اولم يعرف

تاريخه) اى انه عمل قبلها او بعدها (لم يكن جرحا) لان الظاهر انه تركه بالحديث احسانا للظن به ولانه حجة في الاصل فلا يسقط بالشبهة (وتعيين) الراوى (بعض محتملاته) اى الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه (لا يمنع العمل به) لان احتمال الكلام لغة لا يبطل بتأويله كحديث ابن عمر المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا يحتمله بالاقوال والابدان حمله على الابدان ولم نأخذ به (والامتناع عن العمل به كالعمل بخلافه) لان الامتناع حرام كالعمل بخلافه (وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفأ عليهم) لانه لا يظن به المخالفة لحديث صحيح فحمل على انه علم انتساخه كما روى انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فعمر نفى رجلا فارتد فحلف ان لا ينفى احدا فلو كان النفى حدا لما حلف والحد مبناه على الشهرة فلو صح لما خفى عليه اما ما يحتمل الخفأ لم يكن جرحا كحديث الوضوء على من قهقه فى الصلاة لا يجرحه عدم عمل ابى موسى الاشعرى به لانه من الحوادث النادرة (والطعن المبهم من ائمة الحديث) بان يقول هذا الحديث غير ثابت او فلان مجروح من غير ذكر سبب (لا يجرح الراوى) لان العدالة ثابتة باعتبار عقله ودينه فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لاحتمال اعتقاد ما لا يصلح للجرح جارحا (فلا)

تاريخه) اى تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها (لم يكن جرحا) لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية (وتعيين) الراوى (بعض محتملاته) بان كان اللفظ عاما فحمله على معنى خاص او مشتركا فحمله على احد معنييه (لا يمنع العمل به) اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر ان النبى عليه السلام قال (المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا) وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضى الله عنه على التفرق بالابدان ولم نعمل بتأويله فبقى مشتركا فعملنا بما روى عن النبى عليه السلام انه قال (المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا عن بيعهما) (والامتناع عن العمل به) اى امتناع الراوى عن العمل بالحديث (مثل العمل بخلافه) اى عمل الراوى بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر ان النبى عليه السلام (كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع) وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه (وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفأ عليهم) مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) تمسك به الشافعى وجعل النفى الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفى حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الحديث الذى من جنس ما يحتمل الخفأ حديث القهقهة فى الصلاة رواه زيد بن خالد الجهنى* وروى ان اباموسى الاشعرى لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفأ على ابى موسى (والطعن المبهم) مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما (من ائمة الحديث لا يجرح الراوى) لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار

فلا يترك به العدالة الثابتة * قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق * قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك (الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه) قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لايقبل كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته (ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب) قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لايقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله على الطعن (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان اوقال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى (والتلبيس) وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشتركه غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد روى عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد (والارسال وركض الدابة) وهو حثها على العدو فهو لايصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد (والمزاح) لانه امر ورد به الشرع لان النبي عليه السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا (وحداثة السن) وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ (وعدم الاعتياد بالرواية) وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر رضي الله عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية (واستكثار مسائل الفقه) كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اما ما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لايصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا

لمن يعتقد اباحته لايقبل (ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب) فلو كان الطاعن معروفا بالعداوة والتعصب لايقبل (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو قوله حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني او اخبرني فلان لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح فشبهته اولى (والتلبيس) وهو ان يروى عن رجل ويذكره بما لايعرف به فان هذا محمول على صيانة الراوي من ان يطعن فيه من لا يبالي (والارسال) لانه دليل تأكد الخبر وسماعه من غير واحد (وركض الدابة) لان السباق مشروع ليتقوى على الجهاد (والمزاح) فانه مباح اذا لم يتكلم بما ليس بحق (وحداثة السن) فان كثيرا من الصحابة رووا في حداثة سنهم

(وعدم الاعتياد بالرواية) لان العبرة بصحة الاتصال (واستكثار مسائل الفقه) لانه دليل الاجتهاد وقوة الذهن

فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا

قيد به لان التعارض بينهما حقيقية غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ اذ لابد ان يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهرا (فلا بد من بيانه) اى بيان التعارض (فركن المعارضة) المراد بالركن ماتقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها (تقابل الحجتين على السواء) لان التقابل لايقع بين القوى والضعيف (لامزية لاحداهما) تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذا كان المراد عدم المزية فى الوصف كخبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع الذى يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصف (فى حكمين متضادين) لان التقابل بين الحجتين لايتصور الا بتقابل حكمهما (وشرطها) اى شرط المعارضة (اتحاد المحل) لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل فى الزوجة والحرمة فى امها (والوقت) لجواز اجتماعهما فى محل واحد فى وقتين كحرمة الخمر بعد حلها (مع تضاد الحكم) من جهة النفى والاثبات * فان قلت ان كان المراد به ماذكر فى الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه * قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لابد وان تكون فى شئ فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين فى محل واحد فى وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل فى المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره * قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ فيجرى التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين (وحكمها) اى حكم المعارضة (بين الآيتين المصير الى السنة) اى ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحداهما لعدم الاولوية فيصار الى مابعدهما من الحجة وهى السنة * فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض

(الآيتين)

فصل

(وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا) لا فى نفسها (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ (فلا بد من بيانه) اى التعارض (فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء) لعدم المعارضة بين المختلفين فى القوة والضعف (لامزية لاحداهما) توكيد او المراد عدم المزية فى الوصف كخبر العدل الفقيه مع مثله (فى حكمين متضادين) اى متخالفين على وجه يقتضى احدهما نفى الآخر اذ لو اتفقا لتأيدا (وشرطها) اى المعارضة (اتحاد المحل) لانه لو اختلف لجاز اجتماعهما كالنكاح يوجب حل الزوجة وحرمة امها (والوقت) لجواز اجتماعهما فى محل فى وقتين كحرمة الخمر بعد حلها (مع تضاد الحكم) كالتحريم والتحليل والاثبات والنفى (وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة

الآيتين الى آية اخرى * قلت كلام المصنف مبنى على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وقوله تعالى (واذا قرئ القرآن فاستمعوا له) والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدى والثانى ينفى وجوبها اذ كلاهما وردا فى الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام (من كان له امام فقراءة الامام له قراءة) (وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رضى الله عنهم) عند من يوجب تقليد الصحابى (او القياس) يعنى ان لم يوجد قول الصحابى فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اليه اولا بعد السنة اقوال الصحابى او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابى مقدم على القياس مثاله ماروى ان النبى عليه السلام (صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين) وروت عائشه رضى الله عنها (انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات) فيتعارضان فيصار الى القياس وهو اعتبار بسائر الصلوات وفى الشرح الاكملى اذا تعارضت السنتان فعند ابى سعيد البردعى يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اى فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعى الى القياس مطلقا وعند الكرخى انما يقدم قول الصحابى اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابى (وعند العجز) عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا (يجب تقرير الاصول) اى العمل بالاصل (كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فيه) اما تعارض الدلائل فكما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام سئل أيتوضأ بماء افضلت الحمر قال (نعم) وروى انس انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال (انها رجس) وهذا يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رضى الله عنه سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار الذى يعلف القت والتبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة فى العرق اكثر ولم يمكن الحاقه

و بين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس) لانهما تساقطا لامتناع العمل بهما للتنافى وباحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة والحجة على هذا الترتيب (وعند العجز) عن المصير الى دليل آخر (يجب تقرير الاصول) اى ابقاء كل واحد من التى وقع فيها التعارض على ما كان فى الاصل (كما فى سؤر الحمار لما تعاضت الدلائل فيه) روى انه عليه السلام سئل أيتوضأ بماء افضلت به الحمر قال نعم وروى انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس فيدل على ان سؤره نجس

قوله اذ كلاهما وردا فى الصلاة عند عامة اهل التفسير فيه رد على ما يقال ان قوله سبحانه واذا قرئ القرآن فاستمعوا له نزل فى شأن الخطبة كما يذكر فى الفقه اه قاله (المصحح)

(فوجب ضم التيمم اليه) لتحصل الطهارة قطعا (وسمى) سؤر الحمار (مشكلا لهذا) اى للتعارض (لا ان يعنى به الجهل) اى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو استعماله مع التيمم وعدم نجاسته (واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض) والالزم العمل بلا دليل اذ ليس بعد القياس دليل (ليجب العمل بالحال) اى باستصحابه لانه ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه) لان احدهما حجة يقينا عند الله تعالى وكل منهما حجة في حق العمل فيعمل بايهما شاء بالتحرى لان بقلبه نورا يدرك به الباطن

بالابن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقة بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقة بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضائق التي لا يدخلها الحمار ﴿وجب تقرير الاصول﴾ وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه ﴿فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض﴾ اى لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك ﴿فوجب ضم التيمم اليه﴾ فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك * قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين ﴿وسمى﴾ سؤر الحمار ﴿مشكلا لهذا﴾ اى لتعارض الدليلين * فان قلت لا نسلم التعارض اذ المحرم مرجح في لحمه وكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك * قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السؤر في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب ﴿لا ان يعنى به الجهل﴾ يعنى لا يعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه ﴿واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال﴾ يعنى لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل ﴿بل يعمل المجتهد بايهما شاء﴾ لان احد القياسين حق عند الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ ﴿بشهادة قلبه﴾ فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحر كما في اجناس

قوله فلا يتنجس به ما كان طاهرا هكذا في النسخ التى بايدينا وفي بعضها لم يكن قوله به ما كان طاهرا عن المتن كما تراه في الشرح الذى بالهامش واذا رأيت هذا فلا تعبأ بما في الحاشية العزمية من الاعتراض على قول الشارح فيما بعد اى لا يطهر به ما كان نجسا فان منشأه الغفلة عن هذا القول كما لا يخفى اه (مصححه)

(والتخلص عن المعارضة) من خمسة اوجه (ما ان يكون من قبل الحجة بان لايعتدلا) فلا يقوم المعارضة كالمحكم فلا يعارضه المتشابه (او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى) فان الثابت بهما اذا اختلف عند التحقيق يسقط التعارض لان شرطه اتحاد الحكم (كآيتى اليمين فى سورة البقرة والمائدة) فآية البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم توجب المؤاخذة فيما قصده القلب فيتحقق فى الغموس وآية المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تنفيها فى الغموس لدخولها تحت اللغو لانه اسم لكلام لا فائدة فيه فتعارضا ظاهرا والخلاص باختلاف الحكم وان المؤاخذة فى البقرة مطلقة فتصرف الى الكاملة وهى فى الآخرة وفى المائدة مقيدة بما هو للدنيا بدليل فكفارته فتكون فيها (او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما فى قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) فالتخفيف يقتضى حل القربان بالانقطاع سواء انقطع على اكثر المدة او مادونه لان الطهر انقطاع الدم والتشديد يقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء انقطع على اكثر المدة او ما دونه فتعارضا ظاهرا فحمل التخفيف على الانقطاع على اكثرها لعدم احتمال عود الدم فلا يتراخى الحرمة الى الاغتسال للزوم جعل الطهر حيضا والتشديد على مادونه لاحتمال عوده فيؤكد بالاغتسال

(٤) يعنى من غير تحرّ كذا فى الكشف (عزمى زاده)

مايقع به التكفير * قلت كل واحد حجة فى حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة فى اصابة الحق لان الحق عندالله واحد والقياس لا يدل عليه ولقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن بلا دليل عليه قال عليه السلام (اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله) وعند الشافعى يعمل بايهما شاء (٤) ولهذا صار له فى مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا فى مسئلة واحدة فانما كانتا فى وقتين فاحداهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما ﴿والتخلص عن المعارضة﴾ على خمسة اوجه بالاستقراء ﴿اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا﴾ اى لا يستويان كقوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين على من انكر) لا يعارضه حديث قضاء النبى عليه السلام بشهادة ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثانى خبر الواحد ﴿او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى﴾ فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض ﴿كآيتى اليمين فى سورة البقرة والمائدة﴾ الآية التى فى سورة البقرة (لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة فيتحقق المؤاخذة فى الغموس والآية التى فى سورة المائدة (لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) تقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة فى الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس فى الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البرّ ولا يتصور ذلك فى الغموس فكانت لغوا فتحقق المعارضة بين الآيتين فى حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة فى آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال فيكون المراد بها المؤاخذة فى الآخرة والمؤاخذة المنفية فى المائدة هى المؤاخذة بالكفارة فى الدنيا ﴿او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما فى قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد﴾ القراءة بالتخفيف

(او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى و اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد
التي فى سورة البقرة) والذين يتوفون منكم الآية لقول ابن مسعود من شاء باهلته

تقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها و القراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين و القراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت صلاة * فان قلت قوله تعالى (فاذا تطهرن) فى القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال فى جميع الاحوال و لو كان كما زعمتم ينبغى ان يقرأ فى قراءة التخفيف فاذا طهرن * قلت ظاهر أن تأخير حق الزوج الى الاغتسال فى الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تطهرن فى قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجئ بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان (او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى و اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التى فى سورة البقرة) وهى قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرا) فقد وقع التعارض بينهما فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضى الله عنه تعتد بابعد الاجلين اى باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا * وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى و فيها قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) نزلت بعد التى فى سورة البقرة محتجا بها على على رضى الله عنه ولم ينكره على فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع (او دلالة) اى الوجه الخامس من الامور التى يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا (كالحاظر والمبيح) اذا اجتمعا نحو ما روى ان النبى عليه السلام نهى عن اكل الضب * وروى انه عليه السلام رخص فيه فانا نعلم انهما قد وجدا فى زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل فى الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون

ان سورة النساء القصرى وفيها واولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة فسقط التعارض فى الحامل المتوفى عنها زوجها فتعتد بالوضع اذ التأخر دليل النسخ (او دلالة كالحاظر والمبيح) اذا لم يعلم وجودهما فى زمانين فان الحاظر يجعل آخرا دلالة لانه لو كان اولا لكان ناسخا للمبيح ثم المبيح ينسخ الحظر فيتكرر النسخ ولو اخر لا يتكرر فعدم التكرار اولى

قوله باهلته المباهلة الملاعنة وكانوا اذا اختلفوا فى شيء اجتمعوا وقالوا بهل الله على الكاذب كذا فى الهامش وقد امر بها نبينا صلى الله عليه وسلم مع نصارى نجران فى شأن سيدنا عيسى بقوله سبحانه فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا الآية ارجع التفاسير ان شئت ثم ان سورة النساء القصرى هى سورة الطلاق والطولى البقرة على ما ذكر فى تاج العروس اه ذكره (المصحح)

(ناسخا)

ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى (خلق لكم ما في الارض جميعا) والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى وان التصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى (وان من امة الا خلا فيها نذير) وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهرت للاباحة على معنى عدم العقاب (والمثبت) وهو الذي يثبت امرا عارضا (اولى من النافي) اي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول (عند الكرخي) ولد سنة ستين ومأتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة (وعند عيسى بن ابان) كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومأتين (يتعارضان) لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر (والاصل فيه) اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه (ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله) بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف

(والمثبت) اي واذا تعارض نصان احدهما مثبت امرا عارضا والآخر ناف له مبق للاول فالمثبت (اولى من النافي عند الكرخي) لاشتماله على زيادة علم (وعند عيسى بن ابان يتعارضان) لوجود دليل صدق الراوي فيهما فيترجح من جهة اخرى واختلف عمل اصحابنا فلا بد من اصل (والاصل فيه) اي في وقوع التعارض بين النافي والمثبت (ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله) بان كان مبنيا على دليل

قوله اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه ومراده التنبيه على ضعف ما اطلقه الكرخي وابن ابان اه عزمي زاده كتبه (المصحح)

(اوكان ممايشتبه حاله) اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل وان لايكون (لكن لما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات) فيصلح معارضا له لكونه مبنيا على دليل (والا) اى وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة (فلا) يكون مثل الاثبات لانه لا يعرف حينئذ الا بالاستصحاب وهو ليس بدليل ومالادليل عليه لايعارض ماعليه دليل (فالنفي في حديث بريرة وهو ماروى انها اعتقت وزوجها عبد) فخيرها رسول الله عليه السلام (مما لايعرف الابظاهر الحال) وهو ان العبودية كانت باقية قبل العتق (فلم يعارض الاثبات وهوماروى انها اعتقت وزوجها حر) فاخذ ائمتنا بالمثبت وقالوا تخير الامة اذا اعتقت وزوجها حر (وفي حديث ميمونة وهوماروى انه عليه السلام تزوجها وهومحرم) هذا ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج (ممايعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى

بدليله بان لايكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذى ليس بحجة ﴿ او كان ممايشتبه حاله ﴾ اى يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه و يحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لاصورة النفي فيقع التعارض والثانى لايعارض الاثبات لان مالا دليل عليه لايعارض ماعليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ماليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله ﴿ لكن لما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات ﴾ الحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول مايكون من جنس مايعرف بدليله والثانى مايكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث مالايكون من جنس مايعرف بدليله والرابع مايكون محتملا وقد علم بالتفحص من حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثانى مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس مايعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لايكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله ﴿ والا فلا ﴾ يعنى وان لم يكن ممايعرف بدليله ولامما يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات ﴿ فالنفي في حديث بريرة ﴾ لماقرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهى ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهى مااذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي ﴿ وهو ماروى انها اعتقت وزوجها عبد مما لايعرف الابظاهر الحال ﴾ وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق ﴿ فلم يعارض الاثبات وهو ﴾ اى الاثبات ﴿ ماروى انها اعتقت وزوجها حر ﴾ اخذ أئمتنا بالمثبت ﴿ وفي حديث ميمونة ﴾ يعنى المسئلة الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي ﴿ وهوماروى ﴾ ابن عباس ﴿ ان النبى عليه السلام تزوجها وهو محرم ﴾ وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج ﴿ مما يعرف بدليله وهوهيئة المحرم فعارض الاثبات وهوماروى ﴾ يزيد بن الاصم

(انه)

(انه تزوجها وهو حلال) وهذا مثبت لانها يثبت امرا عارضا على الاحرام فلما تعارضا صير الى الترجيح (وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لايعدله) اى يزيد بن الاصم ابن عباس (فى الضبط والاتقان) ولما ترجح النافى بضبط الراوى اخذ به ائمتنا وجوزوا نكاح المحرم (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس مايعرف بدليله كالنجاسة والحرمة) فان المخبر بهما يعتمد الدليل (فوقع التعارض بين الخبرين) فيما اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء او حرمة الطعام وآخر بطهارته او حله والمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى العارض ويبقى الامر الاصلى والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لاثباته امرا عارضا والنفى يحتمل ان يبنى على دليل بان اخذ الماء من نهر جار فى اناء طاهر ولم يغب عنه ويحتمل ان يبنى على ظاهر الحال فان عرف ان اخباره على ظاهر الحال لم يعارض المثبت وان علم انه اخبر بدليل عارض المثبت (فوجب العمل بالاصل) وهو الطهارة فى الماء والحل فى الطعام فترجح النافى (والترجيح لايقع بفضل العدد) الرواة (وبالذكورة والحرية) خلافا للبعض حتى اذا كان راوى احد الخبرين واحدا او امرأتين او عبدين والآخر اثنين او رجلين او حرين فالثانى مرجح عندهم وقلنا هذا متروك باجماع السلف ولو رجحوا به لنقل

(انه) اى النبى عليه السلام (تزوجها وهو حلال) اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام (وجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه) اى يزيد (لايعدله) اى ابن عباس (فى الضبط والاتقان) ائمتنا عملوا فى هذه المسئلة بالنافى لان النفى هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيتعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافى بفقه الراوى وضبطه (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس مايعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل) هذه هى المسئلة الثالثة يعنى اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى العارض ويبقى الامر الاصلى والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفى هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار فى اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف فى الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما حينئذ مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة فى الماء والحل فى الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة لكن يصلح ان يكون مرجحا فيرجح النافى به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس مايعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافى فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول (والترجيح لايقع بفضل العدد) اى بكثرة عدد الرواة (وبالذكورة والحرية) اى بذكورة الراوى وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى فى افادة الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لاتكون دليل القوة مالم تخرج عن حيز الآحاد ألاترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو فى شئ منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة لا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا

للزيادة) ويحال حذفها الى غفلة الراوى لان الاصل واحد فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال (كما فى الخبر المروى فى التحالف) وهو ما روى ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفى رواية لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بالمثبت وقلنا لايتحالفا الا عند قيامها (و) اما (اذا اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) ماامكن لانه علم انهما خبران وانه عليه السلام قال كلا فى وقت (كما هو مذهبنا فى ان المطلق لايحمل على المقيد فى حكمين) ومثاله ماروى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وفى رواية نهاهم عن بيع مالم يقبضوا فعملنا بهما ولم نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لايجوز بيع سائر العروض قبل القبض كالطعام ❊فصل❊ (فى البيان) (تحتمل)

لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط *قال شمس الائمة السرخسى والذى يصح عندى ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر فى السير الكبير ان اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل مااتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى (مايعلمهم الا قليل) وقال الحماسى

❊ تعيرنا انا قليل عديدنا ❊ فقلت لها ان الكرام قليل ❊

ولايلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لانرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما فى حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر * فان قلت قد ثبت الترجيح لماروى ان النبى عليه السلام توقف فى خبر ذى اليدين حتى اخبره ابوبكر وعمر قلت الترجيح انمايكون بعد معارضة الحجتين وماذكرت ليس كذلك بل هو توقف فى قبول خبر الوحد بتجويز الغلط عليه والتردد فى صدقه لبعض الاسباب (واذا كان فى احد الخبرين زيادة) لم تكن فى الآخر (فان كان الراوى واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما فى الخبر المروى فى التحالف) وهو ماروى ابن مسعود انه عليه السلام قال (اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا) وفى رواية اخرى عنه لم يذكر عليه السلام قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لايجرى التحالف الا عند قيام السلعة وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة الضبط (و) اما (اذا) (اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) لان الظاهر انه عليه السلام قالهما فى وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان (كما هو مذهبنا فى ان المطلق لايحمل على المقيد فى حكمين) نظيره ماروى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء فى رواية اخرى عنه عليه السلام النهى عن بيع مالم يقبض فانا نعمل بهما ولانحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لايجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لايجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل فى البيان

(وهذه الحجج) اى الحجج التى مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامهما

(وهذه الحجج) التي مرت (تحتمل البيان) وهو الكشف عن المقصود وهو على خمسة (اما ان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) نحو ولا طائر يطير بجناحيه حقيقته بالجناح ويحتمل غيره يقال المرء يطير بهمته (او الخصوص) نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون الملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بارادة بعضهم فقطعه كلهم اجمعون (او بيان تفسير) وهو ما يرفع الخفاء (كبيان المجمل) كاقيموا الصلاة بينه السنة (والمشترك) كانت بائن البينونة مشترك فاذا عنى الطلاق صح وزال الاشكال (وانهما) اى بيان التقرير والتفسير (يصحان موصولا ومفصولا) لان بيان التقرير مقرر لامغير وكذا بيان التفسير قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي (وعند بعض المتكلمين لايصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا) لانه لايمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود العمل فلو تأخر البيان لافضى الى تكليف ما ليس في الوسع وجوابه ان اللازم قبله الاعتقاد دون العمل (او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء) فان كلا منهما يغير الكلام الاول (وانما يصح ذلك موصولا فقط لقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث عين التكفير للتحليل ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت وعن ابن عباس رضى الله عنهما مفصولا (واختلف في خصوص العموم) اى في العام الذي لم يخص هل يجوز تخصيصه بدليل متراخ

﴿تحتمل البيان﴾ اى الكشف عن المقصود ﴿وهو﴾ اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء ﴿اما ان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز﴾ مثل قوله تعالى (ولا طائر يطير بجناحيه) فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ﴿او الخصوص﴾ كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله (كلهم) قرر معنى العموم ﴿ او بيان تفسير﴾ وهو بيان ما فيه خفاء ﴿ كبيان المجمل ﴾ كقوله تعالى (اقيموا الصلاة) فانه مجمل لحقه بيان بالسنة ﴿ والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لايصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا ﴾ احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوّزنا تأخير البيان لادّى الى تكليف المحال احتج من جوّزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لايجب قبل البيان ﴿ او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء ﴾ تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله لفلان علىّ الف الامائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لايكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لاالفا وانه يحلف لايطلق في التعليق ﴿ وانما يصح ذلك موصولا فقط ﴾ باجماع الفقهاء * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه يصح مفصولا لما روى انه عليه السلام قال (لاغزون قريشا)ثم قال (بعد سنة ان شاء الله تعالى) واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال (من حلف على يمين فرآى غيرها خيرا منها فليكفر)الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي ﴿ واختلف في خصوص العموم ﴾ اى تخصيص العام

(فعندنا لا يقع)المخصص (متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك وهذا) الاختلاف(بناء على) اصل مبين وهو (ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم

قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد) اى فبيان التغيير مقيد(بشرط الوصل وعنده) لما لم يكن العام موجبا قطعا فالتخصيص (ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح) اى فالمقرر يصح بيانه (موصولا ومفصولا وبيان بقرة بنى اسرائيل)جواب عن الاستدلال على جواز تخصيص العام متراخيا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والبقرة مطلقة والمطلق عام عندهم ثم بينها بعد سؤالهم مقيدة باوصاف بانه (من قبيل تقييد المطلق) لامن تخصيص العام لان البقرة نكرة فى موضع الاثبات فكانت خاصة فكيف تحتمل التخصيص لكنها مطلقة فتحتمل التقييد (فكان) تقييدها (نسخا فيصح متراخيا) اذ النسخ لا يكون الا متراخيا (والاهل) اى وبقوله تعالى واهلك فعموم الاهل يتناول ابنه ثم خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك بان الاهل(لم يتناول الابن) لان المراد به اهل دينه لا نسبه فيكون الاهل مشتركا فبين ان المراد الاهل من حيث المتابعة والابن الكافر ليس منه وتأخير بيان المشترك صحيح (لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك

الذى لم يخص منه شئ (فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك) قيدنا بقولنا لم يخص منه شئ لانه اذا خص منه شئ بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا (وهذا) الاختلاف (بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا فى ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان) تخصيص العام (تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل) كالاستثناء والتعليق (وعنده ليس بتغيير) لان موجبه ظنى قبل التخصيص (بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بنى اسرائيل) هذا اشارة الى جواب عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى (ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) والله تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل (من قبيل تقييد المطلق) يعنى ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة فى موضع الاثبات تخص فلا تحتمل التخصيص (فكان) تقييد المطلق (نسخا فلذلك صح متراخيا) ومنها قوله تعالى (فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك) اى ادخل فى السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اى ادخل اهلك فقال الشافعي الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله تعالى (انه ليس من اهلك) اجاب عنه بقوله (والاهل لم يتناول الابن) لان المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتأخير البيان فى المشترك جائز (لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك) ومنها قوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) اى حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله فقال يا محمد أليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون فى النار فانزل الله تعالى (ان الذين سبقت لهم

منا الحسنى اولئك عنها مبعدون) اجاب عنه بقوله ﴿ وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام ﴾ لان مايختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم ﴿ لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ﴾ واما سؤال ابن الزبعرى فكان بناء على ظنه ان ماظاهرة فيمن يعقل ولهذا روى انه عليه السلام قال (ماجهلك بلغة قومك) اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا فى شرح اصول ابن الحاجب ﴿ والاستثناء يمنع التكلم بحكمه ﴾ اى مع حكمه ﴿ بقدر المستثنى ﴾ اى يمنع الحكم فى المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به (٢) عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب (٣) جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم فى المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به ﴿ فيجعل ﴾ الاستثناء ﴿ تكلما بالباقى بعده ﴾ اى بعد المستثنى ﴿ وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة ﴾ يعنى الموجب لا الموجب كما فى التعليق وعندنا يمنع كليهما كما فى التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علىّ الف الا مائة عندنا لفلان علىّ تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف فى حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست علىّ فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفى شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علىّ الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفى الحكم فى المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا فى ان يجعل موجبه نفى مقدار قيمة الثوب لا نفى عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعى انما هو فى المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ فلا تظهر الثمرة فى هذه المسئلة ﴿ لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى ﴾ وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ﴿ ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ﴾ اى وضع لافادته ﴿ ومعناه النفى والاثبات فلو كان تكلما

وقوله تعالى) اى وبقوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله) عام خص منه عيسى متراخيا بعدما عارض ابن الزبعرى به وبالملائكة بقوله ان الذين سبقت بانه (لم يتناول عيسى عليه السلام) لان ما لما لا يعقل (لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى والاستثناء يمنع التكلم بحكمه) اى مع حكمه (بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقى بعده) فكأنه لم يتكلم فى حق الحكم بقدر المستثنى (وعند الشافعى) الاستثناء (يمنع الحكم بطريق المعارضة) فعنده يمنع الموجب لا الموجب وعندنا يمنعهما فقدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر بالاجماع لكن عندنا لعدم النص الموجب فى حقه وعنده لمعارضة نص الاستثناء لنص المستثنى منه فصدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم (لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى) وهذا دليل على ان له حكما يعارض به حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفى وعكسه (ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفى والاثبات) اى نفى الالوهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى (فلو كان) الاستثناء (تكلما (٢)) اى بالمستثنى منه (٣) الاول بكسر الجيم يعنى التكلم والثانى بفتحها يعنى الحكم وقوله فيما بعد يعنى الموجب لا الموجب على عكسه (عزمى زاده)

بالباقى) بعد الثنيا كما قلتم (لكان) هذا (نفيا لغيره) اى لنفى الالوهية عن غيره (لا اثباتا له) اى الالوهية
له تعالى (و لنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما) فلو لا انه تكلم بالباقى لزم
نفى حكم خبر الصادق بعد ثبوته لانه تعالى استثنى الخمسين من الالف فى الاخبار عن لبث نوح عليه السلام فلو لم يكن تكلما بالباقى لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذى اثبته او لا فيلزم نفيه بعد ثبوته (وسقوط الحكم بطريق المعاضة فى الايجاب يكون) اى فى الانشاء يثبت لانه اثبات شئ فى الحال فجاز ان يعارضه شئ يمنع من ثبوته (لا فى الاخبار) لما ذكر (ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا) كما قالوا انه من النفى اثبات وعكسه نفى فاذا ثبت الوجهان وجب الجمع (فنقول انه تكلم بالباقى بوضعه) اى بحقيقته فى اصل الوضع (و اثبات ونفى باشارته) لانهما غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن
لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة لان حكم الاثبات يتوقف (قيل)
بالاستثناء كما هو يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا (٥) اعتبر (نسخه)

بالباقى لكان نفيا لغيره) اى نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقى بعد الاستثناء (لا اثباتا له) اى لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله انه الاله بطريق المعارضة (و لنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون) اى فى الانشاء يثبت (لا فى الاخبار) لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب فى احد الامرين تعالى الله عن ذلك (ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا) اى المستثنى كما قالوا انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل (فنقول انه تكلم بالباقى بوضعه) اى بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذى سيق الكلام لاجله (واثبات ونفى باشارته) لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفى والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا * تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفى فينتهى بالوجود وعلى الاثبات فينتهى بالنفى فكذلك الغاية ينتهى بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثانى لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير (٥) فى كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم فى كلمة التوحيد نفى الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفى قصدا واما اثبات الالوهية لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) فيكفى فى اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من

قبيل قصر الافراد *ولقائل ان يقول الاستثناء نص فى خروج حكم المستثنى
من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية
فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز
ان يقال جاءنى القوم الازيدا فانه جاء *والجواب عن الشافعى ان مايكون
بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل
جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل فى الاستثناء فان استثناء الكل باطل
اتفاقا *لايقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار *لانا نقول
لايصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع
عنها ومع هذا لايصح استثناء الكل فلو قال اوصيت بثلث مالى الا ثلث
مالى فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شئ يكون الكلام عبارة
عنه *ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتأديه الى التناقض وهو
غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لايؤدى اليه لاختلاف الزمان (وهو)
اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء (نوعان متصل وهو الاصل) اى
الحقيقة (ومنفصل وهو مالا يصح استخراجه من الصدر) اى صدر
الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء
عليه مجاز (فجعل مبتدأ) حكمه بخلاف حكم الاول (قال الله تعالى)
(افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون) (فانهم عدو لى الا
رب العالمين *اى لكن رب العالمين) فانى اعبده واعظمه فالاستثناء
منقطع والعدوّ يقع على الجمع *قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا
الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ماعبدتم عدوّ لى الارب العالمين فانى لم اتبرأ
من عبادته واتبرأ مماتعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا (والاستثناء
متى يعقب كلمات) اى جملا (معطوفة) صفة كلمات او حال (بعضها على بعض
ينصرف الى الجميع) اى جميع ماتقدم ذكره كقوله لزيد علىّ الف درهم
ولبكر علىّ الف درهم ولخالد علىّ الف درهم الاستمائة (كالشرط) اى كما
ان الشرط ينصرف الى جميع ماسبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدى
حر وامرأتى طالق وعلىّ حج ان دخلت هذه الدار (عند الشافعى) بناء

(وهو) اى الاستثناء (نوعان متصل) وهو ماكان من جنس الاول (وهو الاصل ومنفصل وهو مالايصح استخراجه من الصدر) لان الصدر لم يتناوله لعدم المجانسة (فجعل مبتدأ) اى بمنزلة نص لاتعلق له باول الكلام (قال الله تعالى) حكاية عن الخليل (فانهم عدو لى الا رب العالمين) اى فانى اعبده فهو منقطع كأنه قال (لكن رب العالمين) ليس منهم (والاستثناء متى يعقب كلمات معطوفات بعضها على بعض) كقوله لزيد علىّ الف درهم ولعمرو علىّ الف درهم الا خمسمائة (ينصرف الى الجميع كالشرط) نحو عبده حر وامرأته طالق ان دخل هذه الدار (عند الشافعى

للضرورة و هى ترتفع بصرفه الى مايليه فلا حاجة الى تشبيهه (بخلاف الشرط فانه مبدل) لايخرج اصل الكلام عن العمل ويتبدل به الحكم (او بيان ضرورة وهو نوع من البيان يقع) بسبب الضرورة (بمالم يوضع له) وهو السكوت لان الموضوع للبيان هو النطق و هو على اربعة (اما ان يكون فى حكم المنطوق) اى النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) صدره اوجب الشركة لاضافة الارث اليهما ثم خص الام بالثلث فكان بيان ان الباقى للاب وهذا لم يحصل بمحض السكوت عن نصيبه بل بدلالة الصدر يصير نصيبه كالمنطوق (او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير) فانه يدل على حقية ذلك الامر اذ البيان واجب عند الحاجة اليه اذ لايجوز منه تقدير الناس على محظور (الصحابة)

على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط و الجامع كون كل و احد منهما مانعا للحكم (و عندنا) ينصرف (الى مايليه) لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا فى جميعه و انما وجب رجوع الاستثناء الى ماقبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير (بخلاف الشرط لانه مبدل) للحكم المتقدم فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا و انما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق فى محله و بذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط و مطلق العطف يقتضى الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط فى جميع ماسبق ذكره (او بيان ضرورة) اى القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة (وهو نوع بيان يقع بمالم يوضع له) اى للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان (وهو) اى بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء (اما ان يكون فى حكم المنطوق) اى فى حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضرورى فى حكم ماهو بيان غير ضرورى وهو النطق و ان جعل البيان عبارة عن الامر الذى يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقى لا المصدرى لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم و هو تكلمه به و على هذا يصح جعل البيان الضرورى الذى ليس بمنطوق فى حكم البيان الذى هو منطوق (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقى ضرورة (او يثبت) البيان (بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه) من قول او فعل (عن التغيير) فذلك يدل على حقية ذلك الامر لقوله عليه الصلاة و السلام (الساكت عن الحق شيطان اخرس) فكذلك سكوت

الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لوكان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لايكون بيانا لشرعيته * مثاله ماروى انه ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بنى عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور (٦) فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد ﴿ او يثبت ضرورة دفع الغرور ﴾ عن الناس ﴿ كسكوت المولى حين رآى عبده يبيع ويشترى ﴾ فانه يجعل اذنا له فى التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعى لايكون اذنا له لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لايكون حجة ﴿ او يثبت ﴾ اى القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت ﴿ ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم ﴾ جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعى يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع التفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة * ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه فى العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه فى قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت فى الذمة فى المعاملات كالمكيل والموزون ﴿ بخلاف قوله له على مائة وثوب ﴾ فان الثوب لايثبت فى الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فلم يجعل الثوب بيانا للمائة ﴿ او بيان تبديل ﴾ هذا معطوف على خبر كان فى قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس ﴿ وهو النسخ ﴾ اى التبديل هو النسخ فى اللغة قال الله تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية) واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول

فانه يجعل اذنا دفعا للغرور عن الناس فانهم يستدلون بسكوته على اذنه فيتعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرار (او يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم) فالعطف جعل بيانا للاول وجعل من جنس المعطوف عليه عرفا فان حذف المعطوف عليه فى العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وقال الشافعى القول قوله فى المائة (بخلاف قوله له على مائة وثوب) فان الثوب لا يثبت فى الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا ضرورة (او بيان تبديل وهو النسخ) فانه عبارة عنه لغة

(٦) قوله ومنفعة ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وولده هذا حر بالقيمة كذا فى التحقيق قوله لاتضمن بالاتلاف المجرد يعنى بدون العقد او شبهته اه (عزمى زاده)

شئ فيخلفه غيره ومعناه الشرعى ما عرفه المصنف (وهو بيان لمدة الحكم المطلق) اى بيان انتهاء الحكم الشرعى احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد او تأقيت فانه لا يصح نسخه قبله (الذى كان معلوما عند الله تعالى) انه ينتهى فى وقت كذا (الا انه اطلقه) اى لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره) اى ظاهر الحكم المنسوخ (البقاء فى حق البشر فكان) النسخ (تبديلا فى حقنا) ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار (بيانا محضا فى حق صاحب الشرع) الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففى حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضى الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفى حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شئ آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفى حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر (وهو جائز عندنا بالنص) وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا فى شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع * فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحياتهم فتحريم ذلك فى شريعة من بعده لا يكون نسخا * قلت ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام (٥) ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر (خلافا لليهود لعنهم الله) وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المأمور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك * وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة فى وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ

مـدة ما ليس بحكم (المطلق) احتراز عن الموقت (الذى كان معلوما عند الله تعالى) بيان كونه بيانا (الا انه اطلقه) اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره البقاء فى حق البشر فكان تبديلا فى حقنا بيانا محضا فى حق صاحب الشرع وهو جائز عندنا بالنص) وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها (خلافا لليهود لعنهم الله) انكروه متشبثين بانهم وجدوا فى التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبان الامر يدل على الحسن والنهى على القبح والفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا وجوابه انه ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرّفوها وان الفعل الواحد قد يكون مصلحة فى وقت فيؤمر به فيه مفسدة فى آخر فينهى عنه فيه

(٥) يعنى بتزويج بناته من بنيه (عزمى زاده)

قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح فى وقت واحد على مذهبه ﴿ ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم ﴾ اى كونه مشروعا وان لايكون ﴿ فى نفسه ﴾ قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لايكون مشروعا كالايمان بالله لا يجرى فيه النسخ ﴿ ولم يلتحق به ماينافى النسخ من توقيت ﴾ كما يقال حرمت كذا سنة ﴿ او تأبيد ثبت نصا ﴾ كقوله تعالى (خالدين فيها ابدا) لايقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتأبيد ﴿ او دلالة ﴾ كالشرائع التى قبض عليها الرسول عليه السلام فانها مؤبدة لاتحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولانسخ الا بلسان نبى ولانبى بعده * قال الجمهور لانسخ فى الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور * ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة فى العرف لا الدوام كما يقال الازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لاالدوام على انه منقوض بالنصوص التى تدل على خلود الفساق فى النار (٥) الى هنا كلام شارح المغنى منصور القاآنى* ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لامساغ له بدون القرينة * وقال بعض يجوز النسخ فى الاخبار التى تكون فى المستقبل لا فى الماضى كقوله تعالى لآدم (ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى) نسخ بقوله تعالى (فبدت لهما سوآتهما) وجوابه ان قوله تعالى (ان لاتجوع فيها) من باب التقييد والاطلاق لامن باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر فى غير احكام الشرع اما لوكان فيها فهو كالامر والنهى يجرى فيه النسخ كقوله تعالى (والذين يتوفون منكم) الى قوله (يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) نسخ بقوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) ﴿ وشرطه ﴾ اى شرط جواز النسخ ﴿ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل ﴾ والمراد به ان يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به ﴿ خلافا للمعتزلة لما ان حكمه ﴾ اى حكم النسخ

(ومحله) اى النسخ (حكم يحتمل الوجود والعدم فى نفسه) اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا ينسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر شرعيته فلا ينسخ (ولم يلتحق به) اى بالحكم (ماينافى النسخ من توقيت) كما يقال حرمت كذا سنة (او تأبيد ثبت نصا) كقوله تعالى خالدين فيها ابدا مثال للتأبيد وان لم يحتمل النسخ (او دلالة) كالشرائع التى قبض عليها رسول الله عليه السلام فانها مؤبدة لاتحتمل النسخ لانه لا نسخ الا بلسان نبى ولا نبى بعده (وشرطه) اى جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة) فان الفعل هو الاصل عندهم (لما ان حكمه) اى النسخ

(٥) يعنى انها منسوخة بقوله تعالى ويغفر مادون ذلك

﴿ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا ﴾ لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام (نية المؤمن خير من عمله) فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل * وروى انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور فى الصحيحين وتلقته الامة بالقبول * فان قلت هذا الحديث يقتضى نسخ الشئ قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به * قلنا ان الرسول عليه السلام احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط ﴿ وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن ﴾ لان العمل هو المقصود من الامر والنهى لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد فى زمان واحد لتعلق النهى بعين ماتعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدى الى الفساد ﴿ والقياس لا يصلح ناسخا ﴾ للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة حتى قال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأى لا مجال له فى معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن شريح من اصحاب الشافعى يجوّز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا * قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلى جائز دون النسخ فلا يتساويان والانماطى منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب ﴿ وكذا الاجماع عند الجمهور ﴾

(بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا) فانه تعالى ابتلانا بما هو متشابه لا يلزمنا الا اعتقاد الحقية فيه (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لانه هو المقصود بالامر والنهى واذا وقع النسخ قبله صار بمعنى البداء والغلط ولنا انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ مازاد على الخمسة وكان ذلك بعد العقد لانه عليه السلام اصل هذه الامة فكان عقده عليه السلام كعقد الكل ولم يكن ثم التمكن بالفعل (والقياس لا يصلح ناسخا) لانه لا مجال للرأى فى معرفة انتهاء وقت الحسن (وكذا الاجماع عند الجمهور) لان النسخ لا يكون الا فى حياته عليه السلام والاجماع ليس بحجة فى حياته عليه السلام وقال ابن ابان يجوز لانه يوجب اليقين كالنص

لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأى انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكأنه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثانى ان وجد بسند خفى عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام يلزم اجماعهم على الخطأ اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد * فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع * ولقائل ان يقول لا نسلم ان المجموع المخالف خطأ وانما يكون كذلك اولم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذى نجعله منسوخا به * لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع * لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا فى التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأى لاحظ له فى معرفة انتهاء الحسن * وقال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فى زمان ابى بكر * قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضى الله عنه واجمعوا على صحته ﴿وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا﴾ اى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ﴿ومختلفا﴾ اى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس ﴿خلافا للشافعى فى المختلف﴾ اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عليه السلام (اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فاوافق كتاب الله فاقبلوه وماخالف فردوه) والناسخ مخالف فوجب رده * وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى (لتبين للناس مانزل اليهم) جعل الله تعالى قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجب عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ * ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم

على ان يكون الاجماع الاول فى زمنه عليه السلام بل لا اجماع فى زمنه عزمى زاده اه زاده (المصحح)

(وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا) وهى اربعة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة وعكسه (خلافا للشافعى فى المختلف) وهو نسخ الكتاب بالسنة وعكسه لقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فاوافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فردوه ولقوله تعالى لتبين للناس مانزل اليهم جعل قوله بيانا للمنزل فلو نسخت السنة بالكتاب لما بقى بيانا ولنا ان التوجه الى الكعبة كان ثابتا ثم تحول الى بيت المقدس بالسنة فان كان ذلك بالكتاب فقد انتسخ بالسنة فهو دليل الاولى فان لم يكن فالتوجه الى بيت المقدس نسخ بالآية فكان دليل الثانية واذا ثبت احدهما ثبت كلاهما بالاجماع المركب اما عندنا فلجوازهما واما عنده فلامتناعهما

مدة بقائه بوحي غير متلوّ كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلوّ وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته * مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال * ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها) ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان متوجها الى الكعبة ثم تحوّل الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة شرفها الله تعالى نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب * ومثال نسخ الكتاب بالسنة ماروت عائشة ان النبي عليه السلام اخبر اياها بان الله تعالى اباح له من النساء ماشاء نسخ بها قوله تعالى (لايحل لك النساء من بعد) فان قلت حرمة مازاد على التسع محكم لايحتمل النسخ بدليل قوله (من بعد) فانه بمنزلة التأبيد * قلت التأبيد اما ان يكون صريحا اودلالة ولفظ البعد ليس منهما * فان قلت ماثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد * قلت ماالذي تعنون بقولكم انه مقطوع به أتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فسلم والنسخ ليس بوراد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حياة النبي عليه السلام ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فامابعد وفاته عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لانسخ بعد انقطاع الوحي فلابد ان يكون ماثبت به النسخ مسندا الى حال حياة النبي عليه السلام بطريق لاشبهة فيه * قال القاضي ابوزيد لم يوجد في كتاب الله تعالى مانسخ بالسنة الامن طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى (كتب عليكم اذاحضر احدكم

(الموت)

قوله آيات المسالمة اي المصالحة وهي اكثر من مائة آية (عزمي زاده)

(٣)ليبقى الحكم بقراءتهما و لا تثبت التلاوة بروايتهما لعدم النقل المتواتر الذى بمثله يثبت القرآن كذا فى شرح المصنف رحمه الله اه

 (والمنسوخ انواع التلاوة والحكم)

الموت ان ترك خيرا) اى مالا (الوصية للوالدين والاقربين)انتسخت بقوله عليه السلام (ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث) فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ﴿ والمنسوخ انواع التلاوة والحكم ﴾ وهو ما نسخ من القرآن فى حياة الرسول عليه السلام بالانساء حتى روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ﴿ والحكم دون التلاوة ﴾ مثل قوله تعالى (لكم دينكم ولى دين) ﴿ والتلاوة دون الحكم ﴾ مثل قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين (فصيام ثلثة ايام متتابعات) ومثل قراءة من قرأ (فاقطعوا ايمانهما) وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما فى حياة النبى عليه السلام بصرف القلوب عن حفظهما الاقلوب ذينك الراويين (٣) او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام * ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعى بدليل شرعى والانساء والاماتة (٤) ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقى حكمهما فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما روياه * قلت ذلك شرط لما بقى فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع * فان قلت النسخ رفع حكم شرعى والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه * قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه وذلك حكم شرعى * ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ﴿ ونسخ وصف فى الحكم ﴾ مع بقاء اصل الحكم ﴿ وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا ﴾ لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا ﴿ وعند الشافعى تخصيص ﴾ لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ * قلنا التخصيص لا يوجب حكما

صحف ابراهيم عليه السلام كانت منزلة تقرأ ويعمل بها ثم نسخت اصلا (والحكم دون التلاوة) كالايذاء باللسان للزانيين والامساك فى البيوت للزوانى فى قوله تعالى فآذوهما وقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما (والتلاوة دون الحكم) كقراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات (ونسخ وصف فى الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وعند الشافعى تخصيص) وليس بنسخ

(٤) يعنى موت العلماء ووجد فى نسخة بدل الاماتة صرف القلوب وهو عين الانساء على ما يظهر من كلام فخر الاسلام فيما نقله المحشى عنه وقد خلط الشارح فى نقل كلامه فليصحح بالمراجعة هذا وقوله وبقى حكمهما مرتبط بقوله نسخت تلاوتهما ولا يخفى ارتباكه قاله (المصحح)

(حتى اثبت زيادة النفي حدا على) نص (الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في) رقبة (كفارة اليمين والظهار بالقياس) لان الرقبة عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة تخصيص لانسخ فان النسخ رفع الحكم وفي الزيادة تقرير فان الحاق الايمان بالرقبة لا يخرجها من استحقاق الاعتاق في الكفارة وكذا الحاق النفي بالجلد لايخرجه من كونه مشروعا ولنا صدق حد النسخ عليه لان النص يقتضي كون الجلد حدا ومتى التحق النفي به لايبقى حدا لانه صار بعضه وبعضه ليس بحد فكان نسخا وكذا يقتضي التكفير باي رقبة فتقييده بمؤمنة يؤدي الى ابطال ماثبت بالكتاب اذ المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا قيد صار شيئا آخر وصار المطلق بعضه وبالبعض لايثبت حكمه فكان نسخا والحكم الثابت بالنص لاينسخ بخبر الواحد والقياس

فصل

(افعال النبي عليه السلام سوى الزلة) اي التي تصلح للاقتداء لا التي تحصل في النوم والاغماء والسهو وكذا الزلة وهو اسم لفعل غير مقصود في عينه لكن اتصل الفاعل به من فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ماهو حرام لم يقصده اصلا

فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متنا ولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لايكون التخصيص الا مقارنا * وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا * فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه * قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لايجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الظاهر (حتى اثبت) هذا تفريع لهذا الخلاف (زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد) وهو قوله عليه السلام (البكر بالبكر (٧) جلد مائة وتغريب عام) لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه (وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لايجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

فصل افعال النبي عليه السلام

المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله (سوى الزلة عنه عليه السلام) وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لايصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محروم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى (وعصى آدم ربه) مجاز لان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر لامن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا من الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم

(٧) المراد بالبكر هنا غير المحصن كما ان المراد بالشيخ والشيخة فيما نسخت تلاوته خلافه اه (مصححه)

من الله تعالى ﴿ اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض ﴾ قسم المصنف احواله عليه السلام الى اربعة اقسام متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه السلام * والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني ﴿ والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة ﴾ اى على صفة ﴿ نقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة ﴾ حتى يقوم دليل الخصوص ﴿ وما لا نعلم على اىّ جهة فعله النبي عليه السلام قلنا فعله على ادنى منازل افعاله عليه السلام وهو الاباحة ﴾ لما فرع من بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بذكر ماهو المختار (٧) وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف في فعله عليه السلام انه ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به عليه السلام كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع فيه وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبي عليه السلام على اىّ وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل * اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فنقتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع * وقال بعضهم يجب الاتباع له عليه السلام مالم يقم دليل المنع لقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول) وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في قوله تعالى

(اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض) اختلف في افعاله مما ليس بسهو ولا طبع ولا مختصا به قال بعض يتوقف فيها وبعض يلزم اتباعه فيها والكرخي يعتقد الاباحة ولا يثبت الفضل ولا المتابعة الا بدليل (والصحيح عندنا) ماقاله الجصاص (ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة نقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة وما لا نعلم على اىّ جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة) لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فيه تنصيص على جواز التأسى به في افعاله فيعمل به حتى يقوم الدليل المانع اى الموجب للاختصاص به

(٧) حيث قال والصحيح

شد

(والوحى نوعان ظاهر وباطن فالظاهر) ثلثة (ماثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه) اى سمع النبى عليه السلام (بعد علمه بالمبلغ) وهو الملك (باية قاطعة) بان خلق الله فيه علما

ضروريا بان المبلغ ملك نازل

(لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) تنصيصا على جواز التأسى به عليه السلام فى افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام (والوحى نوعان) لما فرع من بيان تقسيم السنن فى حقنا شرع فى تقسيم السنة فى حق النبى عليه السلام وفى بيان طريقته فى اظهار احكام الشرع أهو بالوحى ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبى عليه السلام الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين (ظاهر وباطن فالظاهر) ثلثة انواع الاول (ماثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه) اى سمع النبى عليه السلام (بعد علمه بالمبلغ) وهو الملك (باية قاطعة) المراد منها العلم الضرورى المنافى للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحى من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) (وهو) اى ما ثبت (الذى انزل عليه بلسان الروح الامين) والنوع الثانى قوله (او ثبت عنده عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام) واليه اشار النبى عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث فى روعى (٨) ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فى الطلب والنوع الثالث قوله (او تبدى لقلبه عليه السلام) اى ظهر (بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده) اى بسبب نور فى قلبه عليه السلام من عند الله تعالى كما قال الله تعالى (لتحكم بين الناس بما اراك الله) (والباطن) من الوحى (ما ينال بالاجتهاد بالتأمل فى الاحكام المنصوصة) جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحى ابتداء (فابى بعضهم) وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين (ان يكون هذا من حظه عليه السلام) اى ان يكون الاجتهاد من حظ النبى عليه السلام فى احكام الشرع محتجين بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحى والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا * وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق نزل فى شأن القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن

بالوحى (وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين) قال الله تعالى قل نزله روح القدس (او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام) واشار اليه عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لا تموت حتى تستوفى رزقها (او تبدى بقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده) كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك (والباطن ما ينال بالاجتهاد) اى الرأى (بالتأمل فى الاحكام المنصوصة) وقد اختلف فى جوازه فى حق النبى عليه السلام (فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام) لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى والاجتهاد يحتمل الخطأ فيجوز مخالفته ولا خلاف انه لا يجوز مخالفة الرسول عليه السلام وقال بعض كان له العمل فى احكام الشرع بالرأى لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والنبى عليه السلام اعظم بصيرة

(٨) الروع بالضم القلب يعنى ان جبريل القى فى قلبى

(وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه) من حكم الواقعة (ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار) لانه عليه السلام مكرم بالوحي ولا يخلو عنه غالبا والرأي ضروري فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي فاذا خاف فوت الحادثة

ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي وقوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شأن القرآن ولا نسلم جواز المخالفة لان الثابت بالاجماع الذي سنده اجتهاد لا يجوز مخالفته فالثابت باجتهاد النبي عليه السلام اولى (الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ) جواب سؤال تقريره لما جاز له العمل ينبغي ان يكون منزلته دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره والجواب ليس كذلك لان الاجتهاد لا يحتمل القرار على الخطأ (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي) لانه غير معصوم من القرار على الخطأ (وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة في حقه) لا يسع مخالفته بوجه (وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة وشرائع من قبلنا) قال بعض تلزمنا على انها شريعة لذلك النبي عليه السلام حتى يقوم دليل النسخ وبعض حتى لا يقوم وبعض يلزمنا ولم يفصل بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب والمسلمين عما في ايديهم من الكتاب وما ثبت ببيان القرآن او السنة والصحيح انها (تلزمنا اذا قص الله تعالى ورسوله عليه السلام علينا

بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اى بالقوس (٩) وليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقرر على الخطأ (وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه) فوجب عليه طلب تقديم النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع رجي وجوده (ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار) وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام (الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ) هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته * اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تعالى (عفا الله عنك لم اذنت لهم) يدل على الخطأ في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني ان لا يحتمل القرار على الخطأ لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ وهو باطل (بخلاف ما يكون من غيره) اى يكون الاجتهاد من غير النبي عليه السلام (من البيان بالرأي) حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله (وهذا) اى اجتهاد النبي عليه السلام (كالالهام) وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال (فانه حجة قاطعة في حقه) اى في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى (وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة) فانه ليس بحجة (وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا) حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله

(٩) فيه انه لا يقال رميت بالقوس الا اذا القيتها من يدك اه (مصححه)

لان ماقص علينا اهل الكتاب اويفهم المسلمون من كتبهم فانه لايجب علينا اتباعه لما انهم حرّفوا الكتاب (من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام) لما تحققت شبهة السماع في قول الصحابي ناسب ان تلحق باقسام السنة فقال (وتقليد الصحابي واجب) وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل (يترك القياس به) اي قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا (لاحتمال السماع من النبي عليه السلام) بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عليه السلام والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم (وقال الكرخي لايجب تقليده الا فيما لايدرك بالقياس) لان فيما لايدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل للخطأ فلا يكون حجة لغيره (وقال الشافعي رحمه الله لايقلد احدمنهم) اي من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس اولا لان مذهبهم لوكان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل (وقد اتفق عمل اصحابنا) وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم (بالتقليد فيما لايعقل بالقياس) مثل المقادير (كما في اقل الحيض) يعني كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة (و) كفساد (شراء ماباع باقل مماباع) قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة القائلة اني بعت خادما من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء (٥) فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه بستمائة قالت بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عليه السلام ان لم يتب (واختلف عملهم في غيره) اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم

من غير انكار على انه شريعة لرسولنا) مالم ينسخ اماما علم بنقلهم او المسلمين من كتبهم فلا لتحريفهم الكتب وجهه انه اصل في الشرائع فكانت شريعة عامة وكان وارثا لمحاسن الشرائع ولكن لتحريفهم شرط ان نقص الله اورسوله (وتقليد الصحابي) وهو اتباعه في قول او فعل معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل (واجب يترك به القياس) اي قياس التابعين ومن بعدهم (لاحتمال السماع من النبي عليه السلام) بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان مقدما على الرأي ولو سلم فتواه بالرأي فرأيه اقوى من رأي غيره لمشاهدة احوال التنزيل (وقال الكرخي) وجماعة (لايجب تقليده الا فيما لايدرك بالقياس) لتعين جهة السماع فيه اذ لا تظن بهم المجازفة واما مايدرك به فرأيه محتمل للخطأ فلا يكون حجة لغيره (وقال الشافعي لايقلد احدمنهم) سواء كان يدرك بالقياس اولا لان مذهبهم لوكان حجة لتناقضت الحجج لان بعضهم يخالف بعضا وليس البعض باولى (وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لايعقل بالقياس كما في اقل الحيض) قالوا انه ثلثة ايام رووا ذلك عن انس وعثمان (وشراء ماباع باقل مماباع) قبل نقد الثمن افسدوه بقول عائشة التي قالت اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الاجل بستمائة بئس ماشريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله عليه السلام (٥) اي لاجل العطاء

ان لم يثبت (واختلف عملهم) اى اصحابنا (فى غيره) وهو مايدرك بالقياس (كما فى اعلام قدر رأس المال) فى السلم اشترطه ابو حنيفة رحمه الله وقال بلغنا عن ابن عمر ولم يشترطاه فيما اذا كان مشارا اليه بالقياس اذ الاشارة ابلغ من التسمية والاعلام بالعبارة

يصح فكذلك بالاشارة (والاجير المشترك)

قول الصحابى على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس ﴿ كما فى اعلام قدر رأس المال ﴾ قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تسمية قدر رأس المال ليس بشرط فى السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه وابو حنيفة رحمه الله شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما ﴿ والاجير المشترك ﴾ كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع فى يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علىّ رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة رحمه الله المروى عن علىّ رضى الله عنه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص ﴿ وهذا الاختلاف ﴾ اى الاختلاف المذكور فى تقليد الصحابى لما فرغ من تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اوّلا لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان ﴿ فى كل ماثبت عنهم ﴾ اى عن الصحابة ﴿ من غير خلاف بينهم ﴾ اذ لو كان فيهم خلاف لايجوز تقليد الصحابى وكان ذلك اختلافا بالرأى لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع عن النبى عليه السلام تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ فى القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه ﴿ ومن غير ان يثبت ان ذلك ﴾ القول ﴿ بلغ غير قائله فسكت مسلما له ﴾ لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ﴿ واما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رضى الله عنهم كشريح ﴾ والحسن البصرى وعلقمة والنخعى وغيرهم ﴿ كان مثلهم عند البعض ﴾ وفى النوادر كذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله لانه لما زاحمهم فى الفتوى علم ان رأيه فى القوة والضعف مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح فى درعه وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ما تقول قال درعى وفى يدى فطلب

ضمناه ما ضاع فى يده اذا كان بسبب يمكن الاحتراز عنه وروياه عن على رضى الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأى لان الضمان ضمان جزاء وهو بالتعدى وضمان بشرط وهو بالعقد ولم يوجدا فتعينت امانة كالوديعة (وهذا الاختلاف) فى ان الصحابى يقلد ام لا (فى كل ماثبت عنهم من غير خلاف بينهم) اذ لو اختلفوا لم يجز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم وقول البعض لا يسقط بقول البعض لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا بالمرفوع تعين وجه الرأى فصار كتعارض القياسين يعمل باحدهما (ومن غير ان يثبت ان ذلك) القول المنقول عن بعض الصحابة (بلغ غير قائله فسكت مسلما له) اذ لو ثبت لكان اجماعا فلا يجوز خلافه (واما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رضى الله عنهم كشريح) والنخعى (كان مثلهم) فى وجوب التقليد (عند البعض) وهو رواية النوادر عن ابى حنيفة رحمه الله

(وهو الصحيح) لانه لمازاحمهم فى الفتوى صار مثلهم بتسليمهم وان لم يظهركان كسائر المجتهدين وظاهر الرواية ان ما ذكر فى الصحابى مفقود فى التابعى

(وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على امر (ركن الاجماع) وهو مايقوم به الاجماع (نوعان عزيمة) وهى الامر الاصلى فى الباب (وهو التكلم منهم) اى من اهل الاجماع (بما يوجب الاتفاق) اى اتفاق الكل على الحكم (اوشروعهم فى الفعل ان كان من بابه) اى باب الفعل كما اذا شرعوا جميعا فى المزارعة او المضاربة (ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض) وصورته ان يذهب شخص منهم فى عصر الى حكم فى مسئلة قبل استقرار المذهب عليه فانتشر فى اهل عصره ومضى مدة التأمل وهى ثلثة ايام وليس هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالف او فعل كذلك فيما كان من بابه كان اجماعا عند الاكثر ويسمى اجماعا سكوتيا وكونه رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفى نسبتهم الى الفسق فان الساكت عن الحق شيطان وحاشا من مدح بكنتم خير امة (٧) كذا قال العينى (نسخه) (بعض)

شاهدين من على رضى الله عنه فشهدله قنبر والحسن بن على فقال شريح اماشهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأى على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودى فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به ثم قال لعلى صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودى (وهو الصحيح) وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف رحمه الله وعن ابى حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبته عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود فى التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم فى الرأى كان مثل سائر ائمة الفتوى لايصح تقليده * وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضى الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع عن القضاء فى فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القتبى (٧) رحمه الله

باب الاجماع

وهو فى اللغة الاتفاق وفى الشريعة اتفاق مجتهدى امة محمد عليه السلام فى عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد فى عصر لنفى توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لايحتاج فيه الى الرأى فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر (ركن الاجماع) وهو مايقوم به الاجماع (نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق) اى اتفاق الكل على الحكم (اوشروعهم فى الفعل ان كان من بابه) اى من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا فى المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته (ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض) اى يتفق

بعض المجتهدين على قول اوفعل وانتشر ذلك فى اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضى مدة التأمل وهى ثلثة ايام اومجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفى نسبتهم الى الفسق والتقصير فى امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس فى موضع الحاجة ولوشرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم فى حكم حادثة حرج بين فينبغى ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا فى انعقاد الاجماع ﴿ وفيه خلاف الشافعى رحمه الله ﴾ قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدى تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه خالف عمر فى العول (٧) فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رضى الله عنه فقال انه كان رجلا مهيبا فهبته فمنعنى درته قيل صح عن الشافعى رحمه الله انه قال الساكتون لوكانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعى بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلأن يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليل على الرضاء اولى* ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدى الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم مالم تقولوا ولاخير لى مالم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه ﴿ واهل الاجماع من كان مجتهدا ﴾ والمجتهد يأتى فى باب القياس ﴿ الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ﴾ كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ﴿ ليس فيه هوى ﴾ اى اتباع البدعة ﴿ ولافسق ﴾ لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابوبكر الباقلانى الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامى فى انعقاد

(وفيه خلاف الشافعى رحمه الله) فانه ليس باجماع عنده وروى عنه العبرة للاكثر لان السكوت يحتمل الخوف والتفكر والمحتمل لايكون حجة (واهل الاجماع من كان مجتهدا الا فيما يستغنى عن الاجتهاد) كاصول الدين واعداد الركعات فاجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين (ليس فيه) اى المجتهد (هوى) اى بدعة (ولافسق) لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية بها

(٧) فقال لاعول فى الفرائض اصلا وهو ان يزاد على المخرج شئ من اجزائه اذا ضاق عن فرض وحاصله ان المخرج مهما ضاق عن الوفاء بالفروض المجتمعة فيه يرفع التركة الى عدد اكثر من ذلك المخرج ثم تقسم حتى يدخل النقصان فى فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة اه من حاشية عزمى زاده (مصححه)

(وكونه) اى الاجماع (من الصحابة اومن العترة) وهم نسله ورهطه الادنون (لايشترط) واشترط الاول داود الاصفهانى الظاهرى لان الاجماع حجة بصيغة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهم الاصول فيهما والثانى الزيدية والامامية لقوله عليه السلام انى تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله تعالى وعترتى قلنا ما ذكر يدل على فضلهم لا ان اجماعهم حجة دون غيرهم (وكذا اهل المدينة) ليس بشرط وشرطه مالك لقوله عليه السلام ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطأ من الخبث واجيب بان المراد من الخبث من كره الاقامة فيها (وانقراض العصر) وهو موت جميعهم بعد اتفاقهم ليس بشرط وشرطه الشافعى لان ثبوت الاجماع باستقرار الآراء واستقرارها بالانقراض اذ الرجوع محتمل قبله قلنا ادلة حجية الاجماع لم تفصل (وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق) وصورته اختلف اهل عصر فى مسئلة واستقر خلافهم فهل عدم هذا الاختلاف شرط لانعقاد الاجماع فى العصر الذى بعده او لا شرطه الشافعى وقال بعضهم هو شرط (عند ابى حنيفة رحمه الله) لان الحجة اتفاق الامة ولم يحصل لان المخالف الاول منهم لم يبطل حقه بموته (وليس كذلك فى الصحيح) لان دليل الا[جم]اع لم يفصل (مستدلين)

الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم من الخطأ ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض * والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم فيه التقليد (وكونه من الصحابة اومن العترة) وفى الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون (لايشترط) وقيل هو شرط لان النبى عليه السلام مدح اصحابه واثنى عليهم وهم فى الامر بالمعروف هم الاصول فقال عليه السلام (انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى) قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم (وكذا اهل المدينة) يعنى كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك هو شرط لقوله عليه السلام (ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد) والخطأ خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا * واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة فى المدينة او بانه محمول على نفى الخبث فى زمن الرسول عليه السلام (وانقراض العصر) يعنى موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم فيه على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعى شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لايثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لايثبت الاستقرار * ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز * وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لايصح وعند الشافعى يصح (وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابى حنيفة رحمه الله) يعنى اذا اختلف اهل عصر فى مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعى الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الثانى وقال اكثر مشايخنا لايمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف واشار اليه بقوله (وليس كذلك فى الصحيح) قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابى حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لايمنع وابو يوسف فى رواية معه وفى رواية مع ابى حنيفة

مستدلين بمسئلة ام الولد وهى اذا قضى القاضى ببيعها لاينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابى حنيفة فى رواية الكرخى عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة (٧) فى بيع ام الولد فعند عمر لايجوز وعند على يجوز * ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف فى المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لايكفر جاحده فتصادف قضاء القاضى ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعى فينفذ قضاؤه لابناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق ﴿ والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد ﴾ الصالح للاجتهاد ﴿ مانع كخلاف الاكثر ﴾ وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام (يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ فى النار) ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد * ولنا ان لفظ الامة فى قوله عليه السلام (لاتجتمع امتى على الضلالة) يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد أن كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع * ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر فى الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطأ وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لاتختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى (ان ابراهيم كان امة) فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ وقيل اقل ماينعقد به ثلثة واليه مال السرخسى لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لايتحقق بدون ذلك ﴿ وحكمه فى الاصل ان يثبت المراد به ﴾ اى بالاجماع ﴿ شرعا على سبيل اليقين ﴾ والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لايكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وانما قيد بالحكم الشرعى لانه هو محل الانعقاد

بعض لاعبرة بمخالفة الاقل لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فيه اشارة الى ان قول الواحد لايعارض الجماعة ولنا ان اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب معه والخطأ مع غيره والمراد بالحديث كل الامة (وحكمه فى الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين) اى حكم الاجماع ان يكون حجة شرعية مثبتا للحكم قطعا كالكتاب بالنظر الى اصله لان الاصل فيه ان يوجب العلم قطعا ومالا فلمانع كاصل خبر الرسول القطع ومالا فلشبهة عدم السماع منه فكذا ههنا شبهة عدم انعقاد من سوى الصحابة يمنع ايجابه بطريق اليقين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة قاطعة لان كلا منهم اعتمد ما لايوجب العلم ولنا

(٧) قوله وقد اختلف الصحابة الخ ثم اجمع التابعون بعدهم على انه لايجوز اه (عزمى زاده) قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة

لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا * وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم وقوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة * فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون * قلت الله تعالى لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلابد من صدقهم ﴿والداعي﴾ اى مستند الاجماع ﴿قد يكون من اخبار الآحاد﴾ كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام (لا تبيعوا الطعام قبل القبض) ﴿والقياس﴾ كاجماعهم على جريان الربا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الامهات والبنات (٢) لقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه مؤثرا وماذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار ﴿واذا انتقل الينا اجماع السلف﴾ اى الصحابة ﴿باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر﴾ فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية

(والداعي) اليه اى السبب الداعي لانعقاد الاجماع (قد يكون من اخبار الآحاد والقياس) وقد يكون من الكتاب وقال بعض لا ينعقد الا بهما اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج اليه وبعض لا بهما لانهما لا يوجبان الحكم فكذا الصادر عنهما والظاهرية لا بالقياس للاختلاف في حجيته ولنا انه عليه السلام لا يقول الا بوحي او اجتهاد وكذا الامة وان دليل حجيته لم يفصل (واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر) فيوجب العلم والعمل

(٢) على حرمة الجدات وبنات البنات (نسخه)

(الصلاة)

الصلاة وغيرها (واذا انتقل الينا بالافراد) بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا (كان كنقل السنة بالآحاد) فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع * قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني (ثم هو على مراتب) لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم (فالاقوى اجماع الصحابة نصا) اى تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته (فانه مثل الآية والخبر المتواتر) حتى يكفر جاحده (ثم الذى) يعنى ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذى (نص البعض) اى بعض الصحابة (وسكت الباقون) لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية (٨) بمنزلة العام من النصوص (ثم اجماع من بعدهم) اى اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة رضى الله عنهم (على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة * ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص * لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه * لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان و بعض المعتزلة (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد (والامة) في عصر من الاعصار (اذا اختلفوا) في مسئلة (على اقوال كان اجماعا منهم على ان ماعداها) اى ماعدا تلك الاقوال (باطل) ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر * مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطأ يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد

(ثم هو) اى الاجماع (على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل الآية والخبر المتواتر) لانه لا خلاف فيه وفيهم اهل المدينة وعترته عليه السلام (ثم الذى نص البعض وسكت الباقون) لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص (ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فهو بمنزلة الخبر المشهور (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فهو بمنزلة خبر الواحد (والامة) في عصر (اذا اختلفوا) في مسئلة (على اقوال كان اجماعا منهم على ان ماعداها باطل) لان الحق لا يعدد اقاويلهم اذ لا يظن بهم الجهل

(٨) قوله وان كان هو من الادلة القطعية نسى رحمه الله ما ذكره في آخر الصحيفة السابقة من ان الاجماع الثابت بنص البعض وسكوت الآخرين لا يوجب الحكم قطعا لكن الصحيح الموافق لكتب القوم هو المذكور ههنا اه (مصححه)

مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز (وقيل هذا في الصحابة خاصة) اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ماعداهما مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجرى في اختلاف كل عصر هكذا قيل

باب القياس

(القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة) اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لايصح لان المعدوم ليس بشئ ولقائل ان يقول لانسلم جريان القياس بين المعدومين وماذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشئ مايصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسر به سيبويه والشئ بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ماذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد * احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ) اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عليه السلام (لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا) واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص

(وقيل هذا في الصحابة خاصة) لما لهم من الفضل والسابقة

باب القياس

(القياس في اللغة هو التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اي قدره به (وفي الشرع تقدير الفرع) المراد به صورة أريد الحاقها بأخرى (بالاصل) المراد به الصورة الملحق بها (في الحكم والعلة) الموجبة له لوجودها في الفرع نفاه بعض

عليه ولاوجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولايلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال (وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار) لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس (وحديث معاذ معروف) وهو ماروى ان النبي عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال عليه السلام (بم تقضى) قال بكتاب الله قال (فان لم تجد) قال بسنة رسول الله قال (فان لم تجد) قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام (الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله) ولولم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى * فان قلت لانسلم صحة الحديث لان قوله (فان لم تجد في كتاب الله) يناقض قوله تعالى (مافرطنا في الكتاب من شيء) ولانه عليه السلام سأله عما به يقضى بعد ان نصبه للقضاء وذلك لايجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء * قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة(٩) والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تعالى تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث (واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب) بقوله تعالى فاعتبروا (وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات) اى العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدى الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا (باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء) فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره

(وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار) والاعتبار رد الشيء الى نظيره حكى عن ثعلب (وحديث معاذ معروف) وهو انه عليه السلام قال بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله (واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب) بقوله فاعتبروا (وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات) اى العقوبات (باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء) والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول سمى معقولا لان الوقوف عليه بالتأمل في اللغة لا بظاهر النص

(٩) وايضا انما يرد أن لو قال فان لم يكن فاما اذا لو قال فان لم تجد فلا كذا في شرح المصنف وغيره اه (عزمي زاده)

يوجب مثل الحكم المنصوص عليـه فى غيره فدل الاعتبـار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استـدلال بدلالته كأنه ثابت بمعنـاه اللغوى الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص * فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعى حجة مأمورا به * قلت ان اريد به الاعتبار عاما فى المثـلات وغيرها فهو دليل (٥) بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار فى المثلات فحسـب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته (وكذلك التأمل) هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل (فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها) اى غير الفاظ الحقائق لها (سائغ) اى جائز كالتأمل فى الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له (والقياس نظيره) اى نظير كل واحد من هذين التـأملين من حيث انه تأمل فى معـانى النص لاثبـات حكم فى كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه * فان قيل هذا اثبات الشئ بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذى ذكر * قلت لا نسـلم ان هذا قياس بل هو اثبـات لجواز القيـاس بدلالة الاجمـاع على جواز الاسـتعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاسـتعارة مع كونها غير ضرورية كان القيـاس الذى هو ضرورى جائزا بالطريق الاولى * فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده * قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القيـاس دليل آخر او اهمـال الحادثة وكلاهما منتفيان (وبيانه) اى بيان ان القيـاس نظير الاعتبـار المذكور والاسـتعارة من حيث ان النظر فى كل واحد منهما نظر فى الحكم والسبب ثابت (فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة) بالنصب (اى بيعوا الحنطة بالحنطة) بدلالة الباء فانها تقتضى فعلا يلتصق بواسـطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت فى المبادلة فنـاسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضـا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضـاف (والحنطة مكيل) اى الحنطة شئ من شأنه الكيل عند ارادة معرفة مقداره (قوبل بجنسه وقوله مثلا

كالتأمل فى الانسـان الشجاع لاستعارة اسم الاسـد له (والقياس نظيره) من حيث انه تأمل فى معانى النص لاثبات حكم فى كل موضع علم انه مثل المنصوص عليـه (وبيانه) اى بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر فى كل منهمـا نظر فى الحكم والسـبب ثابت (فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة) بالنصب (اى بيعوا الحنطة بالحنطة) وبالرفع اى بيع الحنطه اذ الباء يقتضى فعلا يلتصق بواسـطتها بمدخولها (والحنطة مكيل) اى له صلاحية الكيل (قوبل بجنسه) بقوله الحنطة بالحنطة (وقوله مثلا قوله اى الحنطة شئ من شأنه الكيل الخ كما يقال الماء مرو * اسم فاعل من الارواء * وان لم يكن القطرة منه مروية ولكن لها صلاحية الارواء عند انضمام القطرات اليها اه عزمى زاده (المصحح) (٥) لما تقرر ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (عزمى) (بمثل)

بمثل حال لماسبق) وهو الحنطة فكان معناه بيعوا حال كونهما متماثلين (والاحوال شروط) لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط (اى بيعوا بهذا الوصف) وهو التماثل (والامر) وهو بيعوا (للايجاب) لما عرف (والبيع مباح) بالاجماع فلم يمكن تسليط الامر عليه (فيصرف الامر الى الحال التى هى شرط واراد بالمثل القدر) وهو الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون (بدليل ماذكر فى حديث آخر كيلا بكيل) مكان مثلا بمثل (واراد بالفضل) فى قوله والفضل ربا (الفضل على القدر) اى الكيل لامطلق الفضل الذى هو اسم لكل زيادة لعلمنا ان البيع ماشرع الا للاسترباح (فصار) بما ذكرنا (حكم النص وجوب التسوية بينهما) اى بين الحنطة والحنطة (فى القدر ثم الحرمة) اى حرمة الفضل (بناء على فوات حكم الامر) وهو التسوية و(هذا) اى وجوب التسوية وكون الحرمة بناء على فوات حكم الامر (حكم النص) وهو قوله الحنطة بالحنطة عرفناه بالتأمل فى صيغته فوجب التأمل فى الداعى الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص (والداعى اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) لكل محدث (وذلك بالقدر) فانه عبارة عن التساوى فى المعيار فيحصل به المماثلة صورة اشار اليه بقوله مثلا بمثل (والجنس) فانه عبارة عن التشاكل فى المعانى فيثبت به المماثلة معنى واليه اشار بقوله الحنطة بالحنطة (٩) الحفنة بفتح فسكون ملا الكف

بمثل حال لما سبق) يعنى بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متماثلين (والاحوال شروط اى بيعوا بهذا الوصف) وهو التسوية بين البدلين (والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التى هى شرط واراد بالمثل القدر) وهو الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون دون غيره (بدليل ما ذكر فى حديث آخر كيلا بكيلا) ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل (واراد بالفضل) فى قوله عليه السلام (والفضل ربا) (الفضل على القدر) اى القدر الشرعى الذى ذكرناه حتى لايجرى الربا فى بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا فى (٩) حفنة بحفنتين ولا فى بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما) اى بين البدلين (فى القدر ثم حرمته) اى حرمة الفضل تثبت (بناء على فوات حكم الامر) وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل فى صيغة النص وبقوله عليه السلام (والفضل ربا) لان الربا اسم لكل زيادة فى احد البدلين (هذا) اى الذى ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل (حكم النص والداعى اليه) اى العلة الداعية الى وجوب التسوية (القدر والجنس لان ايجاب التسوية) فى القدر (بين هذه الاموال) اذا بيعت بجنسها (يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك) اى لن تكون امثالا متساوية (الا بالقدر والجنس) لانه لولم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لايتحقق التساوى وكذا ان لم يوجد القدر كما فى العدديات لايحصل المساواة فى المقدار على سبيل الحقيقة (لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس) والى الجنس اشار عليه السلام بقوله (الحنطة بالحنطة) والى الصورة اشار بقوله (مثلا بمثل) فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا (وسقطت قيمة الجودة) فى الربويات هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردئ ودرهم فى مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز

(وسقطت قيمة الجودة) جواب سؤال وهو لانسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا او جنسا فان المالية

تزداد بالجودة والجواب ان قيمة الجودة سقطت في الربويات (بالنص) وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء (وهذا) اى كون الداعى وجوب التسوية القدر والجنس (حكم النص) ثبت باشارته دون الرأى (ووجدنا الارز وغيره) كالدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات (امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته) اى اثبات حكم النص وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواته والداعى في الارز وسائر المكيلات (على طريق الاعتبار) وارجع بعضهم الضمير الى الفضل وقال ويلزمنا اثبات الفضل على طريق الاعتبار وذلك ربا حرام (وهو) اى ماذكر (نظير المثلات) باعتبار النظر في السبب والحكم (فان (عقوبة) الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب) من ديارهم لاول الحشر (والاخراج من الديار

رديء ودرهم لايجوز (بالنص) وهو قوله عليه السلام (جيدها ورديها سواء) (هذا حكم النص) اى كون الداعى الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لابمجرد الرأى (ووجدنا الارز) هذا شروع في بيان مالم يوجد فيه نص يعنى وجدنا مقادير الارز (وغيره) كالجص والدخن (امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته) اى اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما (على طريق الاعتبار) المأمور به (وهو) اى القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته (نظير المثلات) اى العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا (فان الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب) من ديارهم لاول الحشر ماظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يااولى الابصار) الآية نزلت في يهود بنى النضير حيث صالحوا رسول الله عليه السلام حين قدم المدينة ان لايكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عليه السلام وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فذكر المنافقون اليهم ان لايخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لايخرجوا من ديارهم لعزهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدّوا افواه الازقة وان لايبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدى المؤمنين تسببهم في ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه (والاخراج من الديار

عقوبة كالقتل) قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فالتخيير دليل انه بمنزلته
(والكفر يصلح داعيا اليه) لانه يصلح ان يكون سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا للاخراج (واول الحشر يدل
على تكرار هذه العقوبة) لان الاول يدل على ثان بعده فهم اول من اخرج من اهل الكتاب من
جزيرة العرب الى الشام و الثانى حصل من عمر رضى الله عنه وقيل الثانى يوم القيامة (ثم دعانا) سبحانه وتعالى الى الاعتبار بالتأمل فى (معانى النص) بقوله فاعتبروا (للعمل به) اى بما وضح لنا من معناه (فيما لا نص فيه) فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن فعلهم توقيا عما نزل بهم (فكذلك ههنا) اى فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة الشارع ليعمل به فيما لا نص فيه (والاصول) قيل هى الكتاب والسنة والاجماع وقيل النصوص من الكتاب و السنة قيل غير معلولة مالم يقم الدليل عليه لان النص موجب بصيغته و بالتعليل ينتقل الى العلة وذلك مجاز فلا يعدل عن الحقيقة الا بدليل وقيل معلولة بكل وصف الا بمانع لان الشرع لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل
اوصاف النص علته صارت الاوصاف كلها صالحة للعلية الا بمانع وقيل معلولة لكن لا بد من دليل مميز لان التعليل
بجميع الاوصاف يسد باب القياس لان كل موضع وجد الكل فيه فهو منصوص عليه وفى كل موضع انتفى البعض
لا يثبت الحكم لان العلة الجميع ولم يوجد فوجب بواحد وهو مجهول فلا بد من مميزه وعندنا هى (فى الاصل

عقوبة كالقتل) لقوله تعالى (ولو انا كتبنا عليهم) اى على بنى اسرائيل (ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم) جعل الخروج عديل قتل النفس فآثر بنو اسرائيل القتل على الخروج (والكفر يصلح داعيا اليه) اى الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيانا لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيانا لغلظ العقوبة (واول الحشر يدل على تكرار تلك العقوبة) لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رضى الله عنه اياهم من خيبر الى الشام (ثم دعانا) اى الله تعالى بقوله فاعتبروا (الى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص للعمل به) اى بما وضح لنا من المعنى (فيما لا نص فيه) فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل مافعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم (فكذلك ههنا) اى فكذلك الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه * والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبيانا لكل شئ والقياس شئ من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب وكل شئ فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأى الفاسد بدليل قوله عليه السلام (قاسوا مالم يكن بما قدكان) فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسائى وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه الشبهة لاجل العمل كالآيات المؤولة والعام الذى خص منه البعض فكذا هذا (والاصول فى الاصل معلولة) اى الاصل فى النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان تكون ذات علة وهى وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام الاول ان الاصل فى النصوص ان تكون معلولة والثانى انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله (الا انه لا بد فى ذلك من دلالة التمييز) اى دليل يميز ماهو العلة عن غيرها والثالث قوله (ولا بد قبل ذلك) اى قبل التعليل (من قيام دليل على انه للحال شاهد) اى ان

معلولة) الاجماع (الا انه لا بد فى ذلك من دلالة التمييز) اى تمييز الوصف المؤثر من بين الاوصاف كما ذكر عندهم (ولا بد قبل ذلك) اى قبل الشروع فى التعليل وتمييز وصف من الاوصاف (من قيام الدليل على انه للحال شاهد) لانا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون منه فيكون بمنزلة المجمل فيما يرجع الى الاحتمال والعمل بالمجمل لا يكون الا بعد قيام دليل هو بيان فكذا هذا (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا) واعيد تمهيدا لما بعده (وشرط وركن وحكم ودفع) اذ الكلام لا يعرف الا بمعناه ووجود الشئ معتبرا لا يكون الا عند شرطه وركن الشئ ذاته وثبوته بدونها محال وافادته انما يكون بحكمه والقياس للالزام وتمامه بالعجز عن الدفع (فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه) اى لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصا به (بنص آخر) او جب خصوصيته به لان التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص

النص معلول فى حال القياس واللام تكون بمعنى فى كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اى فى خمس ولا يكفى كون الاصل فى النصوص التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم فى الفرع (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع) وهذه الامور الخمسة يجب معرفتها فى القياس (فشرطه ان لا يكون الاصل) وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبرّ اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم (مخصوصا بحكمه) اى منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها (بنص آخر) الباء للاستعانة كما فى قولك كتبت بالقلم اى بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين) وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء فى بحكمه تكون صلة للخصوص وهى تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب (كشهادة خزيمة) اى قبول شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص المنفى الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا من آية القتال ألحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس * قصته ما روى ان النبى عليه السلام اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى فقال خزيمة انا اشهد يارسول الله انك اوفيت (الاعرابى)

الثابت بالنص والقياس فى معارضة النص باطل (كشهادة خزيمة) فانه خص بقبولها وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا يعدى هذا الحكم الى من هو مثله او فوقه فى العدالة

تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلا يقاس عليه الخاطئ (وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولانص فيه) هذا شرط تسمية شروط ستة تفصيلا فاشتراط التعدى لان التعليل بعلة قاصرة لايجوز وكون المتعدى حكما شرعيا لان القياس لايجرى فى اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فكلها توقيفية وكونه بعينه لان ثمرة التعليل التعدية فاذا كان مغيرا خلا عن عوضها وكون التعدى الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتصور الا فى محله وهو الفرع والاصل وكون الفرع لانص فيه لان التعدية الى ما فيه نص لايجوز لان الحكم ثابت بالنص فلا فائدة فى التعليل

الاعرابى ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهدلى ولم تحضرنا فقال يارسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عليه السلام (من يشهدله حزيمة فحسبه) فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لايثبت ذلك الحكم فى شهادة غيره وان كان فوقه فى الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فى حق العامة فلايجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهم جواز الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام فى افادة العلم كالعيان ﴿وان لايكون معدولا به﴾ البـاء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتأتى المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعنى ان لايكون الاصل عادلا ﴿عن﴾ سنن ﴿القياس﴾ اى مائلا ﴿كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا﴾ ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام (تم (٧) صومك فانما اطعمك الله وسقاك) فانه مخالف للقياس فلايجوز قياس المخطئ عليه ﴿وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولانص فيه﴾ هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه فى الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لايتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدى بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لايجوز عندنا خلافا للشافعى رحمه الله كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض هنا بان تعدى الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محال لانه عرض لايقبل الانتقال وبان التعدى حكم القياس فلايجوز ان يكون شرطا له *واجيب عنه بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم الاصل فى الفرع مجازا وعن الثانى بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لانفسه ولابعد فى ان يكون تصور وقوعه متقدما ووجوده متأخرا والثانى ان يكون المتعدى حكما شرعيا لان القياس

(٧) من قولهم تم على امره اى امضاه واتمه فهو بكسر التاء وفتح الميم المشددة كما هو القياس فى امر المضاعف من الباب الثانى والشارح اسقط لفظة على من الحديث فصار كانه ماض من التمام وليس كذلك انظر الصحيفة التسعين والمأتين فانه اصاب هنالك اه (مصححه)

لايجرى فى اللغة لقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) لايقـال الآية تدل عـلى ان الاسمـاء توقيفية دون الافعـال والحروف والخلاف فى الكل لان المراد من الاسماء الكلمات *وقال ابو بكر الباقلانى القيـاس يجرى فى الاسمـاء ايضا لانا رأينا أن عصير العنب لايسمى خمرا قبل اشـتداده واذا زالت الشـدة زال الاسم كما لوتخلل والدوران يفيـد غلبة الظن والشدة حاصلة فى النبيـذ فيسمى خمرا فيكون حراما الايرى ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة * قلنا الدوران لايقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولانسلم ان الاسم اللغوى يثبت قياسا لوجود معنى الشئ فى الشئ الآخر بلا وجود صورته الاترى ان اليـاقوت قائم بالذات والخزف ايضا قائم بالذات ومع هذا لايسمى الخزف ياقوتا وماذكروا من الاقيسة فى الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذلوكان فرعا لآخر لايجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السـفرجل على التفاح فى كـونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البرّ بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السـفرجل على البرّ بعلة الطعم فلا يحتاج الى القيـاس الآخر والرابع ان يكون المتعـدى بعينه من غير تغيـير اذ لووقـع فى ذلك الحكم تغيير فى الفرع لايكون الثابت فى الفرع مثل الثابت فى الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل فى العلة والحكم اذلولم يكن نظـيره يكون الحكم فى الفرع بالرأى من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السـادس ان لايكون فى الفرع نص اذ لوكان فيـه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لايجوز ان يكون مبطلا لحكم النص *وقال الشافعى رحمه الله ان كان حكمه موافقـا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكـدا للنص (فلا يسـتقيم التعليـل) لما بين المصنف رحمه الله الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثانى من الشروط الستة يعـنى لا يجوز التعليل (لاثبـات اسم الزنا للواطة) بان يقـال الزنا سفح ماء محرم فى محل محرم وهـذا المعـنى موجود فى اللواطة فيكون

(فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة) بان يقال الزنا اسم لجماع يقصـد به سفح الماء واللواطة مثله فكان زنا

(اللواطة)

اللواطة زنا فيجرى عليها حكم الزنا (لانه ليس بحكم شرعى) بل لغوى (ولا لصحة ظهار الذمى لكونه) اى لكون التعليل (تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية) هذا متفرع على الشرط الرابع * بيانه ان ظهار الذمى لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطأ وعند الشافعى رحمه الله يصح ظهاره فيحرمه (٧) وعلل بان حكمه حرمة الوطأ والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم فى الفرع وهو ظهار الذمى وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا (ولا لتعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى المكره والخاطئ) هذا متفرع على الشرط الخامس *قال الشافعى لما صار الناسى معذورا مع انه عامل فى نفس الفعل فلأن يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين فى نفس الفعل اولى اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلأن فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا (لان عذرهما دون عذره) اى عذر الناسى لان النسيان يقع فى الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذى اوجده الا يرى الى قوله عليه السلام (فانما اطعمه الله وسقاه) بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو بخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر من الناسى الى الخاطئ والمكره تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ (٨) فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره فى اثبات الكرامة * قلت

فيصح ظهاره كالمسلم (لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل) اى المسلم (الى اطلاقها فى الفرع) اى الذمى لانه ليس باهل الكفارة لان فيها معنى العبادة والذمى ليس من اهلها فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة (عن الغاية) فى الفرع وقد كانت مقيدة فى الاصل فلا يكون المعدى عين حكم النص بل غيره (ولا لتعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى الخاطئ والمكره) بان يقال لما صار الناسى معذورا مع انه عامد فى نفس الفعل عالم به غير انه جاهل بالصوم فلأن يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين فى الفعل اولى (لان عذرهما دون عذره) لان الخاطئ مقصر من قبله بترك المبالغة فى الحفظ والمكره عذره بصنع العباد

والنسيان مضاف الى صاحب الحق (٧) من التفعيل والضمير المرفوع للظهار والمنصوب للوطأ (عزمى)
(٨) فى القتل (نسخه)

(ولا لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار) بالقياس وهو ان يقال انه تحرير فى تكفير فكان الايمان من شرطه ككفارة القتل (لانه تعدية الى مافيه نص بتغييره) لان النص المطلق وهو او تحرير رقبة يقتضى جواز الكفارة فى اليمين والظهار وبالتعليل يصير مقيدا (والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) لان تغييره بالرأى باطل فالتعليل لقبول شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود فى سائر الجرائم باعتبار حده فى كبيرة باطل لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان فيقبل لتعليل هو ساقط بالنص ابدا وبعده يتغير لانه ابطلها الى زمان التوبة (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام) جواب نقض وهو انتم غيرتم حكم النص فى الربا بالتعليل لان قوله عليه السلام (لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء) يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذى لم يدخل تحت الكيل بالتعليل حيث جعلتم العلة الكيل والجنس والجواب ماغيرنا به بل بدلالة النص (لان استثناء حال التساوى) بقوله عليه السلام الا سواء بسواء (دل على عموم صدره فى الاحوال) اذ المراد حال التساوى فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام وهو (بسواء) الطعام عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم والمنقطع خلاف الاصل فدل انه لم يقع عما تناوله ظاهره بل عما تضمن اللفظ من احوال البيع وهو حال التساوى والتفاضل والمجازفة

الاصل فى ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كأنهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطأ مقامه ويستوى فى ذلك الوطأ الحلال والحرم (ولا لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار) هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعى الايمان فى كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير فى تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط فى كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا (لانه تعدية الى شئ فيه نص بتغييره) وذلك الشئ هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له (والشرط الرابع) اى الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز عن الشروط المتضمنة فى ضمن الشرط الثالث (ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) فان قلت لايصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لايتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعى رحمه الله فى قوله تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين) فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ماهو المفهوم من النص قبله حيث لايخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لايجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل فى الفرع كما ذكرنا فى ظهار الذمى فلأن لايجوز على وجه يتغير حكم النص فى عين المنصوص عليه اولى (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال التساوى دل على عموم صدره فى الاحوال) هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص فى الربا بالتعليل لان قوله عليه السلام (لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء) يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذى لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى الحال بقوله عليه السلام (الاسواء

بسواء) اذ المراد حال التساوى فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين لايستقيم اذ الاصل فى الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوى والتفاضل والمجازفة (ولن يثبت ذلك) اى التساوى (الا فى الكثير) لان المراد منه التساوى فى الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل (فصار التغيير بالنص) اى بدلالته (مصاحبا) حال من النص (للتعليل لا به) اى لا بالتعليل (وانما سقط حق الفقير فى الصورة) هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكاة وفسرها النبى عليه السلام فى الابل بقوله (فى خمس من الابل شاة) فصار حق الفقير فى صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم بجواز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم وتقرير الجواب ان حق الفقير فى الصورة سقط (بالنص) اى باذنه الثابت بالنص وهو قوله تعالى (وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها) (لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء) اى وعد الله للفقراء ارزاقهم (ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه) كالشاة والبقر ونحوهما (ثم امر الله تعالى للاغنياء (بانجاز المواعيد) اى بقضاء ما وعده الله للفقراء بقوله (انما الصدقات للفقراء) (من ذلك المسمى) وهو عين الشاة والبقر او عين النقدين (وذلك لايحتمله) اى ذلك المسمى لايحتمل انجاز ما وعده الله للفقراء من عينه (مع اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال (فكان) الامر بانجاز المواعيد (اذنا بالاستبدال) ليقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل (وركنه) اى ركن القياس (ماجعل علما) اى وصف جعل علامة وانما قال ركنه هذا لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع فى الوصف لايثبت الاشتراك بينهما فى الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبات لذاتها

فان الاستثناء يدل ان القليل ليس بمراد وتعليلنا بالكيل يدل ايضا انه ليس بمحل فتوافقا (وانما سقط حقه فى الصورة) جواب نقض آخر وهو انه تعالى اوجب الزكاة وفسرها عليه السلام بقوله فى خمس من الابل شاة فصار حق الفقير فى صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث جوّزتم قيمتها فغيرتم حكم النص والجواب انما سقط حق الفقير فى الصورة (بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء) بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها (ثم اوجب مالا مسمى) وهى الشاة والابل والبقر (على الاغنياء لنفسه) بالنصوص المقتضية للزكاة (ثم امر الله تعالى) للاغنياء (بانجاز المواعيد) للفقراء (من ذلك المسمى) بقوله آتوا الزكاة (وذلك) اى المسمى (لايحتمله) اى انجاز المواعيد (مع اختلاف المواعيد) لاحتياج البعض الى كذا والبعض الى غيره وذا لا يوجد فى عين الشاة (فكان اذنا بالاستبدال) ضرورة ليصرف الى كل عين الموعود له (وركنه) اى القياس (ما) اى وصف (جعل علما

لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم فى المنصوص ان كان مضافا الى النص فى الاصل والى العلة فى الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص فى الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة فى الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما * وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعى والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعى اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم فى الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم فى الاصل بالعلة فمن اين يتأتى التعدية الى الفرع * قلت المعنى فى الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره فى المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص فى الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره فى الفرع لانه لادليل فيه اقوى منه وجه قول بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر فى حكم الاصل ولا نص فى الفرع لايثبت الحكم فى الفرع لان القياس لايكون الا بابانة حكم الاصل فى الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة * ويمكن ان يقال فى هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون فى الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف (على حكم النص مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل عليه النص) اى ثبت حكمه به عدى بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لابد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه (وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه) اى للنص فى حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة اذليست بركن للقياس (بوجوده فيه) اى بوجود ذلك الوصف فى الفرع والباء فيه للسببية وهذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهى الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولايجوز ان يكون ركناله وموقوفا عليه كذا قاله

على حكم النص مما اشتمل عليه النص) من الاوصاف اما بصيغة كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم (وجعل الفرع نظيراله) اى للاصل يعنى المنصوص عليه (فى حكمه بوجوده فيه) اى بسبب وجود ذلك الوصف فى الفرع ويسمى علما لان الموجب حقيقة هو الله تعالى والعلل امارات للاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم

ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن صريحا فى كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية (وهو) اى ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص (جائز ان يكون وصفا لازما) للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها فى وجوب الزكاة فى حلى النساء وقلنا يجب الزكاة فى المصوغ منهما كما يجب فى غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لاتبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها فى باب الربا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية فى باب الزكاة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بها مالية الاشياء (٢) لايقال الزكاة تتعلق بمال التجارة لا الثمنية لان التجارة تكون بالاثمان وبالثمنية تصير نصابا (وعارضا) كالانفجار فى قوله عليه السلام (فانها دم عرق انفجر) والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذى فى العرق ليس بمنفجر (واسما) اى جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم فى قوله عليه السلام للمستحاضة (توضائى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر) فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق من معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر * اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم تترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح (وجليا) بحيث لايحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف فى الهرة فى قوله عليه السلام (الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم) (وخفيا) مثل علة الربا وهى القدر والجنس عندنا والطعم فى المطعومات والثمنية فى الذهب والفضة عند الشافعى رحمه الله والاقتيات والادخار عند مالك رحمه الله (وحكما) اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة فى الذمة فى جواز اداء الدين عن الميت * قال

(وهو) المعنى الجامع اى ركن القياس (جائز ان يكون وصفا لازما) للاصل كالثمنية جعلت علة لوجوب الزكاة فى الحلى وهى صفة لازمة للذهب والفضة (واسما) كالدم فى توضائى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فالدم اسم علم والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة (و) وصفا (عارضا) كالانفجار فى الحديث فانه صفة عارضة والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج (و) وصفا (جليا) لايحتاج الى تأمل كالطواف جعل علما لسقوط النجاسة فى الهرة وسواكن البيوت (وخفيا) كالقدر والجنس فى الربا (وحكما) من احكام الشرع كتعليله عليه السلام قضاء دين الله تعالى بدين العباد فى حديث الخثعمية

(٢) قوله لايقال الخ لم يوجد فى اكثر النسخ اه

(وفردا) كتعليل ربا النسيئة بالجنس او الكيل (وعددا) كتعليل حرمة التفاضل بالقدر والجنس وتعليله عليه السلام فى المستحاضة حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار (ويجوز) ان يكون الوصف الجامع (فى النص) كالطواف فى الحديث (و) فى (غيره اذا كان) الغير (ثابتا به) كتعليل جواز السلم باحتياج العاقد فذلك ليس فى النص لكنه ثابت به باعتبار أن وجود السلم المنصوص عليه بقوله ورخص فى السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضاء (ودلالة) اتفقوا على ان جميع اوصاف النص لا يكون علة وعلى عدم جواز التعليل باى وصف شاء المعلل بلا دليل واختلفوا فى ذلك الدليل قال الجمهور دلالة (كون الوصف علة صلاحه وعدالته) اى ان يكون صالحا للحكم ثم معدلا كالشاهد لابد من صلاحيته بالحرية وغيرها وعدالته واختلف فيها قال بعض عدالته بان يقع فى القلب خيال صحته وبعض بالعرض على الاصول فان لم يرده اصل صار معدلا ومشايخنا (بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به) لانا اثبتنا ما لا يحس وهو الوصف الذى جعل علما وما لا يحس انما يعلم باثره الذى ظهر فى موضع من المواضع (الاقسام)

النبى عليه السلام للمرأة التى سألته عن الحج عن ابيها (ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك) فقالت نعم فقال (دين الله احق) لان قوله عليه السلام (دين) عبارة عن وصف ثابت فى الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم ﴿وفردا﴾ كعلة تحريم النساء (٧) وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده ﴿وعددا﴾ مثل القدر مع الجنس فى علة تحريم التفاضل ﴿ويجوز﴾ ان يكون الوصف الذى جعل علة ﴿فى النص﴾ كقوله عليه السلام (انها من الطوافين) وقوله عليه السلام (كيلا بكيل) ﴿وغيره اذا كان ثابتا به﴾ اى بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك ليس فى النص لانه معنى فى العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفته فتكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ﴿ودلالة﴾ اى دليل اطلق المصدر على الفاعل ﴿كون الوصف علة﴾ لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذى يعلم به كون الوصف علة ﴿صلاحه وعدالته بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به﴾ قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهاد بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى لا ينكره احد والثانى ان يظهر اثر عين الوصف فى جنس ذلك الحكم وهو المذكور فى الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام فى التقديم فى الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر فى عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه فى جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فى جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه

(٧) بفتح النون بمعنى النسيئة اه (مصححه)

الاقسام حجة ﴿ ونعني بصلاح الوصف ملاء مته وهو ﴾ اى الملاءمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ﴿ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول صلى الله عليه وسلم وعن السلف ﴾ اى الصحابة والتابعين بان لايكون نائيا (٢) عن طريقتهم فى التعليل لان الكلام فى العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعى فلا يصح العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم عرف احكام الشرع * قال الغزالى المراد بالتناسب انه اذا ضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد(٥) وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لاقاطعا للحقوق ﴿ كتعليلنا بالصغر فى ولاية المناكح ﴾ جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح * ولقائل ان يقول المصدر لايجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثانى جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا فى الشافية ﴿ لما يتصل به من العجز ﴾ اللام متعلق بالتعليل والضمير فى به راجع الى الصغر * اعلم ان ولاية نكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا فى نكاح الصغائر معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعى رحمه الله * وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوّج الاب البكر البالغة من غير كفو من غير رضاها لاينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له ﴿ فانه ﴾ اى الصغر ﴿ مؤثر ﴾ فى اثبات الولاية فى مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة ﴿تأثير الطواف ﴾ مفعول مطلق ﴿ لما يتصل به من الضرورة ﴾ يعنى التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذى علل به النبى عليه السلام سقوط النجاسة عن الهرة فى قوله (الهرة ليست بنجسة فانه من الطوافين) فالطواف منشأ للضرورة وهى تعذر صون الاوانى عن الهرة والضرورة مؤثرة فى اسقاط النجاسة وكذا الصغر منشأ للعجز والعجز مؤثر فى اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف) اى الصحابة والتابعين رحمهم الله لان الكلام فى العلية الشرعية فلا يصلح الا ان يوافق ما نقل عن الذين بهم عرف احكام الشرع (كتعليلنا بالصغر فى ولاية المناكح) جمع منكح بمعنى النكاح اى قلنا الثيب الصغيرة تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر (لما يتصل به) اى بالصغير (من العجز فانه) اى العجز (مؤثر) فى اثبات الولاية (تأثير الطواف لما يتصل به) بالطواف (من الضرورة) والضرورة مؤثرة فى اسقاط النجاسة فكان التعليل به موافقا لتعليله عليه السلام (دون الاطراد) اى دلالة كون الوصف على ماذكرنا

(٢) بالياء المثناة اى بعيدا اه

(٥) قوله وقولنا اذا اسلم الخ يأتى بيانه بذكر مايخالفه فى صحيفة ٢٩٣ (مصححه)

دون الاطراد كما زعم بعض من غير ان يعتبر معنى معقول والاطراد سلامة الحكم عن النقوض والعوارض وجودا كما قال بعضهم الشرط اطراد الحكم مع الوصف وجودا لان علل الشرع امارات على الاحكام والموجب هوالله تعالى فلم يشترط ان يعقل معناها بل الشرط في الوصف الذي هو علة ان يتميز عن سائر الاوصاف والاطراد يصلح لذلك او (وجودا وعدما) كما قال بعضهم الشرط دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما لان العلة ما يتغير به حكم الحال ووجود الحكم مع وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون لكونه علة فلا يتعين كونه مغيرا الا بانعدام الحكم عند عدمه فتبين انه لم يكن اتفاقا وزاد بعضهم على الطرد والعكس كون النص قائما حال وجود الوصف وعدمه ولم يضف الحكم اليه بل الى الوصف فان وجوب الوضوء رتب على القيام الى الصلاة في آية الوضوء ولما علل بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء عند الحدث بلا قيام الى الصلاة والمنصوص عليه القيام والنص قائم في الحالتين (لان الوجود قد يكون اتفاقا) كما في جميع العلل فانها لا تخلو عن اوصاف العامة وكذا الدوران لا يدل على كون المدار علة للدائر لان الحكم كما يدور مع العلة وجودا وعدما يدور مع الشرط ولا قائل بان الشرط علة (و) مثله اى مثل الاطراد (من جنسه) في كونه احتجاجا

موافقا لتعليل رسول الله عليه السلام (دون الاطراد) يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد (وجودا وعدما) يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام (لا يقضي القاضي وهو غضبان) فانه معلول بشغل القلب (٧) وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب (٨) يحل له القضاء * احتج اهل الطرد بان العلل الشرعيه امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء * والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لايجابه القديم واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز (لان الوجود قد يكون اتفاقا) ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا (ومن جنسه) اى من جنس الاطراد (التعليل بالنفي) من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا (لان استقصاء العدم) اى عدم العلة واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها (لا يمنع الوجود) اى وجود علة اخرى (من وجه آخر) لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي (كقول الشافعي رحمه الله في النكاح) اى في انه لا يثبت (بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال) وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط

(٧) انظر الى صحيفة ٢١٣ (مصححه) (٨) واذا لم يوجد شغل القلب اذ غضب (نسخه)

بالشبهات لانه لايبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولوكان مما يسقط بالشبهة لبطل كما فى الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلأن يثبت بما يثبت به المال اولى (الا ان يكون السبب معينا) استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفى فى جميع الاحوال الا فى حال كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لايكون له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو فى الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفى فى مواضع (كقول محمد فى ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب) بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لايكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لاخمس فى ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعنى انما يجب الخمس فيما اذا كان فى ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى ايدى الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس (والاحتجاج) اى من جنس الاطراد الاحتجاج (باستصحاب الحال) وقيل هو الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول وفى هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى هو فعل المجتهد وهو علة توجب الاستصحاب لانفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذى يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ماكان على ماكان وانما سمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا * استدل الشافعى رحمه الله على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له مايعارضه قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبتت الشرائع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله (لان المثبت ليس بمبق) يعنى الدليل الموجب لوجود حكم فى الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولوكان

اى وجود علة اخرى (من وجه آخر) وذلك (كقول الشافعى فى النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال) فاشبه الحدود فلا ينعقد بشهادتهن كالحدود (الا ان يكون السبب متعينا) فحينئذ يصلح التعليل بالنفى حجة (كقول محمد فى ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب) اى الولد وهذا لان لضمان الغصب سببا واحدا عينا وهو الغصب فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان (و) مثله (الاحتجاج باستصحاب الحال) وهو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الماضى (لان) الدليل (المثبت) للحكم فى الشرع (ليس بمبق) اى لا يجب بقاؤه كالايجاب لايوجب واتفق على عدم العمل به قبل الاجتهاد فى طلب الدليل للغير وعلى العمل اذا ثبت العلم بعدم الدليل المغير بطريق الخبر او الحس فيما يعرف به

(وذلك) اى وانما اختلف (فى كل حكم عرف وجوبه) اى ۲۷۸ ثبوته (بدليله ثم وقع الشك فى زواله كان استصحاب المستدل حال البقاء على ذلك) اى جعل حال البقاء مصاحبا للثبوت (موجبا) اى ملزما يصلح الاحتجاج به على الخصم (عند الشافعى وعندنا لايكون حجة) اصلا عند البعض لما تقدم ان المثبت ليس بمبق وعند الاكثر لايصلح (موجبة) اى لازمة على الخصم ولا مثبتة امرا لم يكن (ولكنها حجة دافعة) اى مبقية ما كان على ما كان كاليد تصلح حجة للدفع دون الالزام (حتى قلنا فى الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب) اى طالب الشفعة (فيما فى يده) وقال انما فى يدك اعارة (ان القول قوله) اى المشترى (ولا يجب الشفعة الا ببينة) يقيمها الطالب على ما فى يده انه ملكه لان اليد دليل الملك فى الظاهر ولا يصلح للالزام على الغير (وقال الشافعى رحمه الله تجب بغير بينة) (فلا)
لان التمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عنده

البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه * والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن ((وذلك)) اى الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق ((فى كل حكم عرف وجوبه)) اى ثبوته ((بدليله ثم وقع الشك فى زواله)) اى زوال الحكم لعدم وجدان المزيل * اعلم انه لاخلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد فى المزيل وانما الخلاف فى استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد ((كان استصحاب المستدل)) اى جعله ((حال البقاء على ذلك)) اى على الثبوت مصاحبا للحكم ((موجبا)) اى دليلا ملزما ((عند الشافعى وعندنا لايكون حجة موجبة)) اى ملزمة على الخصم ((ولكنها حجة دافعة)) لالزام الخصم عليه * وفائدة الخلاف تظهر فى مسائل منها ما ذكره المصنف بقوله ((حتى قلنا فى الشقص(۳) اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب فيما)) اى فى السهم الذى ((فى يده)) وقال ليس لك فيه ملك وانما هو فى يدك بالاعارة ((ان القول قوله)) يعنى القول للمشترى ((ولا يجب)) اى لايثبت للشفيع ((الشفعة الا ببينة)) اى باقامة البينة على ملك ما فى يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام ((وقال الشافعى رحمه الله يجب بغير بينة)) لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع الشيخ المسئلة فى بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعى رحمه الله فى استصحاب الحال لانه لايقول بالشفعة فى الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولايعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعى القول قول العبد لانه يصلح للالزام * فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظنى حجة تصلح للالزام * قلت لانسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعى على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره

(۳) الشقص بالكسر الطائفة من الشئ والجمع اشقاص

(و) مثله (الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رحمه الله في المرافق ان من الغايات مايدخل في المغيا) كقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى (ومنهامالا يدخل) كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلشبهها بالاول تدخل وبالثاني لا وليس احدهمـا اولى (فلا تدخل بالشك وهذا) فاسد لانه (عمل بغير دليل) لان الشـك حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا ايضا حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دخول بعض مع عدم دخول بعض قلنا أتعلم المنازع فيه من ايّ القبيلين فاذا اثبت نفى الشك وان نفى فقد اقرّ بالجهل وعدم الدليـل معه (و) مثله (الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف) اى بوصف لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر (يقع به الفرق) بين المقيس والمقيس عليه (كقولهم) اى بعض اصحاب الشافعي (في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول) وهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة الوصف في الاصل وهو يبول به يقع الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل لا ظاهرا لعدم موافقته تعليلات السلف ولا باطنا لعدم تأثير مسه في النص ولو لم يعتبر انضمامه اليه لم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر (و) مثله (الاحتجاج بالوصف المختلف فيه

فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحرى (والاحتجاج بتعارض الاشباه) وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه (كقول زفر رحمه الله في) غسل (المرافق) انه ليس بفرض (ان من الغـايات مايدخل في المغيا) كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره (ومنها مالا يدخل) كقوله تعالى (فنظرة الى ميسرة) (فلا تدخل) المرافق في وجوب الغسل (بالشك وهذا عمل بغير دليل) يعني هذا الاحتجـاج فاسـد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فبايّ دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشبـاه قلنا هو امر حادث ايضا فلابدله من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنـازع فيه من ايّ قبيل فان قال أعلم نفى الشـك لانه مع العـلم لا يجتمع وان قال لا أعلم فقد اقرّ بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح مادخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليـل فلا يكون تعارضـا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحـاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية مافي الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا في الميل الى احدهما بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا (والاحتجاج بما لا يسـتقل الا بوصف) اى من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه (يقع به) اى بذلك الوصف (الفرق) بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع (كقولهم) اى قول بعض اصحاب الشـافعي (في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول) وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسـا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) وهو

ان تقيس صورة على اخرى وتجعل الجامع وصفا اختلف فى كونه علة للحكم ﴿ كقولهم فى الكتابة الحالة ﴾ فى انها باطلة ﴿ انه عقد لايمنع من التكفير ﴾ اى من جواز التكفير بالاعتاق ﴿ فكان فاسدا كالكتابة بالخمر ﴾ وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لاتمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع من جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا ﴿ والاحتجاج بما لايشك فى فساده ﴾ بحيث لايخفى على احد من اهل الفطانة ﴿ كقولهم ﴾ اى كقول بعض اصحاب الشافعى رحمه الله فى منع جواز الصلاة بثلاث آيات ﴿ الثلاث ناقص العدد عن سبعة ﴾ يريدبها الفاتحة ﴿ فلا يتأدى به الصلاة كما دون الآية ﴾ اى كما لايجوز بمادون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لااثر للنقصان من السبعة فى عدم جواز الصلاة * ذكر فى الملخص ان قراء الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة اومتوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة * قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة فى الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمستندين وهذا غير منقول من السلف بل احدث من كان من طريق الفقهاء بعيدين ﴿ والاحتجاج بلا دليل ﴾ لاخلاف فى انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله فى هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله فى هذه الحادثة واما النافى للحكم كمن قال ليس على الصبى والمجنون زكاة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفى بل يكفى التمسك بلادليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلادليل وقال بعضهم يجب على النافى فى العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا فى الاثبات ولا فى النفى تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى (قل لااجد فيما اوحى الى محرما) الآية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعى النفى والاثبات فى العقليات يدعى حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد فى الدار زيد ليس فى الدار واما فى الشرعيات فدعى (الاثبات)

كقولهم فى) بطلان (الكتابة الحالة انه عقد لايمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر) لانه تعليل بوصف مختلف اختلافا ظاهرا لان الكتابة لايمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع ليصح الاستدلال به (و) مثله (الاحتجاج بما لايشك فى فساده كقولهم الثلاث ناقص العدد عن سبعة فلا يتأدى به الصلاة كما دون الآية) وفساده ظاهر اذلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه (و) مثله (الاحتجاج بلادليل) وهو حجة للنافى على خصمه عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا والنفى عدم والعدم ليس بشئ وهذا باطل كقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا اونصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم نفوا واثبتوا فطلب البرهان عليهما

الاثبات كوجوب شئ وندبه مدع حكما شرعيا واما النافى فينكر وجود الوجوب ويدعى انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعى فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين) امر النبى عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفى والاثبات جميعا (۲) فان قلت لادليل نفى للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفى ضرورة اذ لاواسطة بين الاثبات والنفى * قلت قوله لادليل انما يكون دليلا على النفى اذا كان النافى عالما بجميع الادلة فاما من لاعلم له بذلك فهو جهل بالدليل لاعلم بانتفاء الدليل * فان قلت قد قال ابو حنيفة لاخمس فى العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلادليل * قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابى حنيفة لاخمس فى العنبر * فان قلت لم قال لانه بمنزلة السمك * قلت وما بال السمك لايجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس فى الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعنى القياس ان لايجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله فى يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب فى بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وهو عدم وجوب الخمس ﴿ وجلة مايعلل له ﴾ اى جميع مايقع التعليل لاجله ﴿ اربعة ﴾ اقسام لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع فى بيان حكمه الاول ﴿ اثبات الموجب ﴾ بكسر الجيم اى العلة ﴿ اووصفه و ﴾ الثانى ﴿ اثبات الشرط ﴾ اى شرط الحكم ﴿ اووصفه و ﴾ الثالث ﴿ اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النسأ ﴾ هذا مثال لاثبات الموجب يعنى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعى لايحرم وهذا اختلاف وقع فى موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأى وانما يجب على المدعى الدليل من نص اودلالته اواشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس على مامر ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول فى احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة

حكمه (اثبات الموجب) اى السبب (اووصفه واثبات الشرط) اى شرط الحكم (اووصفه واثبات الحكم اووصفه) فالاوجب (كالجنسية بحرمة النسأ) اى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فهذا الخلاف وقع فى الموجب للحكم فلم يصح اثباته بالقياس بل يجب على مدعيها الدليل من نص اودلالته او اشارته اواقتضائه فنقول الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول فى احدهما اذ النقد خير منها وله حكم المال ولما وجدنا شبهة الفضل فيها لابد ان يضاف الى سبب وقد وجدت شبهة العلة لان العلة القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربا بشبهة العلة لان الشبهة كالحقيقة فى هذا الباب

(۲) يعنى نفى دخول المسلمين الجنة واثبات دخول اليهود والنصارى فيها على حسب زعم كل من الفريقين فى حق انفسهم اه (مصححه)

(و) صفته مثل (صفة السوم فى زكاة الانعام) هل هى شرط للزكاة اولا وهذا نظير الاول لا يتكلم فيه بالرأى بل بالنص وهو فى خمس من الابل السائمة شاة (و) الشرط مثل (الشهود فى النكاح) شرط عندنا خلافا لمالك فلا يثبت بالقياس بل بالنص وهو لانكاح الا بشهود (و) صفته مثل (شرط الذكورة والعدالة فيها) اى الشهادة فانهما ليستا بشرط عندنا لاطلاق فان لم يكونا رجلين ولانكاح الا بشهود (و) الحكم مثل (البتيراء) وهى الركعة الواحدة فعندنا ليست بمشروعة للنهى عن البتيراء (و) صفته مثل (صفة الوتر) وهى واجبة عندنا بقوله عليه السلام الوتر واجب حق فمن لم يوتر فليس منا (والرابع) مما يعلل له افراد لان التعليل يختص به عندنا (تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى فالتعدية حكم لازم) للتعليل

العلة فاثبتنا له شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة فى هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربا (وصفة السوم فى زكاة الانعام) هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هى شرط للزكاة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لايجوز التكلم فيه بالرأى بل بالنص وهو قوله عليه السلام (فى خمس من الابل السائمة شاة) وله اطلاق قوله تعالى (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم) من غير اشتراط السوم (والشهود فى النكاح) هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف فى اشتراط الشهود فى النكاح وهى شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام (لانكاح الا بشهود) وهو يتمسك بقوله عليه السلام (اعلنوا فى النكاح) (وشرط العدالة والذكورة فيها) اى فى الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف فى صفة الشهود وهى الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام (لانكاح الا بشهود) من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام (لانكاح الا بولى وشاهدى عدل) قلنا لم يصح قوله وشاهدى عدل فى كتب الحديث وانما الرواية (لانكاح الا بولى) (والبتيراء) تصغير بتراء وهى تأنيث ابتر كما ان حميراء تصغير حمراء وهى تأنيث احمر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا فى الركعة الواحدة هل هى صلاة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافا للشافعي رحمه الله هو يتمسك بما روى ان النبى عليه السلام قال(٤) (اذا خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة) ولنا ما روى انه عليه السلام نهى عن البتيراء اى عن الركعة الواحدة (وصفة الوتر) هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا فى صفة الوتر وهى واجبة عند ابى حنيفة لقوله عليه السلام (ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهى الوتر) والمزيد لابد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام (لا) حين سأل الاعرابى بقوله هل على غيرهن (والرابع تعدية حكم النص الى ما) اى الى محل (لا نص فيه ليثبت فيه) اى حكم النص فيما لا نص فيه (بغالب الرأى فالتعدية

(٤) صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشى الخ

(عندنا) حتى لايجوز التعليل بدون التعدية (جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) على محل النص (كالتعليل بالثمنية) احتج بان التعليل لما صار حجة بالاجماع تعلق به الحكم

حكم لازم) للتعليل (عندنا) حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا (جائز عند الشافعي رحمه الله لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة (كالتعليل بالثمنية) لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لايتعلق بالعلة في النص فيكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل * ولنا ان دليل الشرع لابد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لايفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعديه * فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به * قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لايمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شئ واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي رحمه الله الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشئ فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية * والجواب عن الدور انا نقول لم لايجوز ان يقال صحتها في نفسها لاتتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه وقف معية (٧) فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر (والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل) لاخلاف في ان اثبات سبب علة او شرط او حكم ابتداء بالرأى لابطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات

تعلقه بسائر الحجج وتعلقه بها لايفتقر الى كون الحجة عامة بل ان كانت عامة اوجبت الحكم على العموم او خاصة على الخصوص ولنا ان دليل الشرع يوجب علما او عملا والتعليل لايفيد العلم اتفاقا ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل ولا يصح قطعه عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية (والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل) لان اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع لانه لما وقع الاختلاف في السبب الموجب او وصفه انه كان اولم يكن فقد وقع الاختلاف في اصل الشرع وليس للعبد وضع الشرع قال الله تعالى ولا يشرك في حكمه احدا او اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم لانه لولا الشرط لوجد الحكم وبعد ماصار شرطا لايوجد بدونه فكان رفعا للحكم ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكما ليس له نصب الاسباب والشروط فليس له نصب الاحكام وكذا التعليل للنفي لان النافي يدعى انه غير مشروع وغير المشروع لايثبت بدليل شرعي (٧) كما في الابوة والبنوة سعد

الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لولم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ماصار شرطا لايوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من اصل بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لايجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لابد للقياس من معنى جامع فاذ اقسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لابد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد * واحتج المجوزون بان القياس رد الشئ الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولامعنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لايخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول المصنف رحمه الله والتعليل للاقسام الثلثة باطل اثباتها ابتداء لابطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا (فلم يبق الا الرابع) اى لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى مالانص فيه * ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذلم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ماذكره المصنف رحمه الله في شرحه وهو دليل يقابل اى يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل

(فلم يبق) ما يصح التعليل لاجله (الا الرابع) وهو تعدية حكم النص وهو على وجهين لان التعدية ان كانت بناء على العلة الظاهرة فالقياس او الباطنة فالاستحسان

مطلب
تعريف الاستحسان

(والاستحسان) وهو لغة عدّ الشيء حسنا واصطلاحا اسم لدليل يعارض القياس الجلي (يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم) فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد لكن تركناه بالاثر وهو من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم (والاستصناع) بان يأمره بخرز خف مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر اجلا ويسلم الثمن اولا فالقياس يأباه لانه بيع معدوم لكن ترك بالاجماع للتعامل فيه (وتطهير الاواني) فان القياس يأباه لان الاناء اذا غسل مرة تنجس الماء وان اريق فيبقى في الاناء من الماء النجس فاذا غسل ثانيا يتنجس الثاني وهلم جرّا لكن ترك للضرورة المحوجة الى التطهير (وطهارة سؤر سباع الطير) فانه في القياس نجس لان السؤر معتبر باللحم كسباع البهائم لكن ترك بالقياس الخفي لان السبع ليس بنجس العين الا لانتفاع به ونجاسته ضرورة لحمه فقلنا بالنجاسة للمجاورة فتثبت في رطوبته ولعابه والطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس في الميتة فالحي اولى (ولما صارت العلة عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد (قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره

القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان (والاستحسان) انواع (يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم) فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام (من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم) الحديث (والاستصناع) فيما فيه تعامل الناس مثل يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه * فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام (لا تبع ما ليس عندك) واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القرآن شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن * ويمكن ان يجاب عنه بان القرآن شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع (وتطهير الاواني) مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس (وطهارة سؤر سباع الطير) مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى (ولما صارت العلة) هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان (عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه (قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي) وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى جدا فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس * ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن

وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده) لان العبرة بقوة الاثر دون الظهور فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وترجحت لقوة اثرها وهو الخلود كما حكمنا بطهارة سؤر سباع الطير بالاستحسان الذى قوى باطنه وسقط القياس و (كما اذا تلا آية السجدة فى صلاته فانه يركع بها قياسا) وينوى سجدة التلاوة ثم يعود الى القيام ومال المحققون الى ان يقيم ركوع الصلاة مقامها لان الركوع والسجود يتشابهان فى الخضوع فينوب منابه (وفى الاستحسان لايجزيه) الا السجود فانه مأمور به والركوع غيره ولذا لاينوب احدهما فى الصلاة عن الآخر والمأمور به لايتأدى بغيره وهذا اثر ظاهر لكن قوة الاثر للقياس فانه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عينها ولذا لاتلزم بالنذر وانما المقصود التواضع مخالفة للمتكبرين وهو يحصل بالركوع ولكن بطريق هو عبادة وذا فى الصلاة لان الركوع فيها عبادة بخلاف سجود الصلاة لانه مقصود بنفسه فصار الاثر الخفى وهو ان المقصود (بنفسه) قد حصل بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو ان الركوع خلاف السجود للفساد الباطن وهو انه لايجوز عن السجود مع حصول المقصود

فقد شرع يريد أن من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم (اذا قوى اثره) مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفى الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوى اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الايرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء (وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده كما اذا تلا آية السجدة فى صلاته فانه يركع بها) ان شاء ان كانت الآية فى آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع محتاج الى النية دون السجدة وان كانت فى وسط السورة ينبغى ان يسجدلها ثم يقوم فيقرأ مابقى فان ركع فى موضع السجدة اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها اولم ينوها لانها صارت دينا فى الذمة فلا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا فى الذخيرة وذكر الناطفى شارح القدورى فى الاجناس ولو ركع فى وسط السورة ينوى السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما فى القياس وبه نأخذ (قياسا) يعنى يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيها فى القياس لان الركوع والسجود متشابهان فى معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود فى قوله تعالى (وخرّ راكعا) مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود فى السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر (وفى الاستحسان لايجزيه) لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الايرى ان الركوع فى الصلاة لاينوب عن السجدة فيها فلأن لاينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لايتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الايرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولهذا لم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع فى الصلاة يعمل ماهو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لايجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود

(ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته) لانه قياس ومرّ أن حكمه التعدية (بخلاف الاقسام الآخر) وهي المستحسن بالاجماع والاثر والضرورة لانهـا معدولة عن القياس فلا يقبل التعدية (الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا) لاتفاقهما ان المبيع ملك المشـترى وانه لا يدعى على البائع شيئا في الظاهر والبائع يدعى زيادة الثمن والمشـترى ينكره (ويوجبه استحسانا) كالمشترى لان المشترى يدعى وجوب تسليم المبيع باقل الثمنين والبائع ينكره فيجب عليهما (وهذا) اى وجوب التحالف قبل القبض (حكم تعـدى الى الوارثين) حتى لو ماتا واختلف وارثاهما فيه قبله تحالفا لقيامهما مقامهمـا (و) الى (الاجارة) اذا اختلفا في البدل قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا العقد (واما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر) وهو اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا لان المشترى لا يدعى على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه

بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال (ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الآخر) لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكره فقال (الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا) لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشترى والمشترى لا يدعى شيئا في الظاهر على البائع وانما البائع يدعى زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشترى ويأخذ منه ما اقرّ به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات (ويوجبه) اى يمين البائع كما يجب على المشترى فيتحالفان (استحسانا) لان المشترى يدعى تسليم المبيع عند احضار ما اقرّ به والبائع ينكره (وهذا) اى وجوب التحالف قبل القبض (حكم تعدى الى الوارثين) اى وارث البائع والمشترى حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجرى التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد (والاجارة) اى تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف يدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ (واما بعد القبض) اى الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع (فلم يجب يمين البائع الا بالاثر) وهو قوله عليه السلام (اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا) لان المشترى لا يدعى على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رحمه الله يجرى التحالف

(فلم يصح تعديته) الى الوراثين والاجارة (وشرط الاجتهاد) وهو بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى) المجتهد (علم الكتاب بمعانيه) لغة وشرعا (ووجوهه التي قلنا) من الخاص والعام الخ (وعلم السنة بطرقها) من التواتر والاشتهار والآحاد (وان يعرف وجوه القياس) اى شروطه وملايمة الوصف وتأثيره على مامر (وحكمه الاصابة بغالب الرأى) اى ظنى لاقطعى (حتى قلنا ان المجتهد) قد (يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف) اى المسائل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد (واحد باثر ابن مسعود) قال (في المفوضة) وهى التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيه برأيى فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والصحابة اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان اجماعا منهم على ان الحق واحد (وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد) لانه تعالى كلف كل مجتهد بالفتوى

بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده * وجوابه لانسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فان العقد لايختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن ﴿فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد﴾ لما فرغ من بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لابد للقياس من القائس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ﴿ان يحوى علم الكتاب بمعانيه﴾ اى مع معانيه لغة وشرعا ﴿ووجوهه التي قلنا﴾ مثل الخاص والعام وسائر الاقسام ولايشترط ضبطها بل يكفى ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به مايتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية ﴿وعلم السنة بطرقها﴾ والمراد به ايضا مايتعلق به الاحكام ﴿وان يعرف وجوه القياس﴾ اى طرائقه وشرائطه ﴿وحكمه الاصابة بغالب الرأى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف﴾ اى في المسائل الفقهية ﴿واحد باثر ابن مسعود في المفوضة﴾ وهى التي (٧) مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا * قال ابن مسعود فيها اجتهد برأيى فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ ﴿وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب﴾ لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ماليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة ﴿والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف في الشرعيات لافي العقليات﴾ التي هى من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى * والجواب عنهم انهم ماكلفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب

ولم يكلفها الا بالحق فلو لم يصبه لما كلفه لانه لايكلف الله نفسا الا وسعها وان لم يصبه) (وكل) كل الا وهو حق (وهذا الخلاف في النقليات اى الاحكام الشرعية (لافي العقليات) لانه في العقليات يخطئ ويصيب والحق فيها واحد اجماعا (٧) انظر ماقدمه في صحيفة ٢٢ اه (مصححه)

(الاعلى قول بعضهم) وهو العنبرى من المعتزلة قال كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام التى لا يلزم منها الكفر (ثم) ان (المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض) لقوله عليه السلام

وكل واحد منهم مصيب فى الطلب ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد فى القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابى حنيفة قالوا فى قوم متحرّين فى القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسد صلاته لان امامه مخطئ عنده فى القبلة (الا على قول بعضهم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء) اى فى اجتهاده (وانتهاء) اى فيما ادى اليه اجتهاده (عند البعض) واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام (ان اخطأت فلك حسنة) اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء (والمختار انه مصيب ابتداء) اى فى نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون مأجورا (ومخطئ انتهاء) اى فى اصابته المطلوب * والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر فقوله (فلك حسنة) يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا فى نفس الاجتهاد (ولهذا) اى لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب (قلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمى هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها فى محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لهـا عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحـال عن تأثيرها تخصيصا (لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض) كمشـايخ العراق والكرخى فانهم جوّزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة الشرعية امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان تجعل امارة فى بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم فى كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوّزه بعض من لم يجوّز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع (وذلك) اى بيان التخصيص (ان يقول) المعلل (كانت علتى توجب ذلك) اى الحكم (لكنه لم يجب) اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقض (مع قيامها) اى قيام تلك العلة

ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ والمطلق ينصرف الى الكمال وهو ما يكون ابتداء وانتهاء (والمختار انه مصيب ابتداء) اى فى ابتداء اجتهاده حتى ان عمل به يقع صحيحا شرعيا (ومخطئ انتهاء) اى فى اصابة المطلوب لقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطأ يقينا فلا بد من اصابته ابتداء ليصح الثواب (ولهذا) اى لكون المجتهد يخطئ ويصيب (قلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف والمدعى عليته لمانع (لانه يؤدى الى تصوب كل مجتهد خلافا للبعض) وهم العراقيون وجماعة فانهم يجـوّزون تخصيصها (وذلك) اى التخصيص (ان يقول) المعلل اذا اورد عليه ما يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم اثباته بعليته (كانت علتى توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها) اى تلك العلة

(لمانع فصار) ماورد (مخصوصا من العلة بهذا الدليل) المانع فيتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن
الخطأ ولم يوجد له مناقض فيكون كل مجتهد مصيبا وقد مر بطلانه (وعندنا عدم
الحكم) في صورة التخصيص عند الخصم (بناء على عدم العلة) فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلنا دليل العدم وذا اصل ذا الفصل (وبيان ذلك) اي الحكم الذي عدم لمانع عندهم ولعدم العلة عندنا (في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي) فان صومه لا يفسد مع فوات الركن (فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر) وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فصار مخصوصا من هذه العلة بهذا مع بقاء العلة (وقلنا عدم) اي امتنع الحكم في الناسي (لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك (فسقط عنه معنى
الجناية) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه) بخلاف (تخصيص) النائم لان ما يفوت به الركن مضاف الى غير من له الحق فاعتبر (وبنى على هذا) اي على قول من جوز التخصيص

(لمانع فصار) اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها (مخصوصا من العلة) اي مخرجا من كونه محل تأثير العلة (بهذا الدليل) وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص * ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) فان قلت ماذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض * قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها اوزاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علة وهو تناقض ظاهر (وبيان ذلك) اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا (في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي) فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة (فمن اجاز الخصوص) اي تخصيص العلة (قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر) وهو قوله عليه السلام (تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك) مع بقاء العلة (وقلنا عدم) اي امتنع الحكم في الناسي (لعدم العلة) حكما (لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال (انما اطعمك الله وسقاك) (فسقط عنه معنى الجناية) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه) والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما (وبنى على هذا) اي بنى من اجاز

تخصيص العلة على جوازه (تقسيم الموانع) كذا فى جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول اى وبنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بما نعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع مع وجود العلة فلايكونان من اقسام تخصيص العلة (وهى) اى الموانع (خمسة) عرفت بالاستقراء (مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء اورضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء وقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال (ثم العلل) لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال ثم العلل (نوعان) على زعم القائسين وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجرى فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء فى المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها (طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع) والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها فقال (اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل) اى قبول السائل ما يثبته المعلل (بتعليله) مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف وهو محتاج اليه ومذكور فى عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم الدافع موجب علته فى المتنازع فيه مع بقاء

تمامها فى حق الملك لعدم ولاية العاقد عليه ولذا يتم باجازته (ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) اذا كان البائع يمنع ثبوت الملك للمشترى (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض ويتمكن من الفسخ بدون قضاء اورضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) يثبت الملك معه تاما حتى كان له التصرف فيه فلا يفسخ بدون قضاء اورضاء لكن غير لازم حتى يثبت له الرد (ثم العلل) هذا شروع فى الدفع (نوعان طردية ومؤثرة) والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا لكن مال اليه اهل النظر فذكرت الطردية ليتبين الاعتراضات الواردة عليها(وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه) اى قبول السائل ما يثبته (المعلل بتعليله) مع بقاء الخلاف فى الحكم المقصود

الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة (كقولهم) اى كقول اصحاب الشافعي رحمه الله (في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية) كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية انما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية (فنقول عندنا لايصح الا بالتعيين) وهو واجب (وانما نجوّزه باطلاق النية على انه تعيين) يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لايلزم من هذا ثبوت ماتنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار * فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف * قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين النية قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لانسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض * فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لايستقيم له القول بالموجب والمصنف ممن انكره فينبغي ان لايصح عنده * قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده الخامه وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده (والممانعة) وهي عدم قبول السائل ماذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه (وهي) اربعة اقسام بالاستقراء (اما ان تكون في نفس الوصف) بان يقول لانسلم ان الوصف الذي تدّعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل

بتعيين النية) كصوم القضاء والكفارة وهذه طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب التعيين انما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية (فنقول عندنا لايصح الا بتعيين النية) اى نلتزم موجب تعليلك ونسلم ان تعيينها شرط لكن ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاطلاق تعيين ام لا (وانما نجوّزه باطلاق النية على انه) اى الاطلاق (تعيين) لعدم المزاحم كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه (والممانعة) وهي امتناع السائل عن قبول ما اوجبه بلا دليل (وهي) اربعة (اما ان يكون في نفس الوصف) بلا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه كقولهم كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لانسلم تعلقها به بل بالافطار حتى لو جامع ناسيا لايفسد صومه لعدم الفطر

(او فى صلاحه) اى الوصف (للحكم مع وجوده) بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم صلاحه للعلية كقولهم فى اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تأثير فى موضع آخر سوى محل النزاع (او فى نفس الحكم) كقولهم مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون فى الغسل بل المسنون التكميل بعد اتمام الفرض اذ السنة اكمال الفرض فى محله لكن فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرقه فامكن تكميله بالاستيعاب (او فى نسبته الى الوصف) بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذى جعله المعلل علة كقولهم لا يعتق الاخ على اخيه اذا ملكه اذ لا بعضية كابن العم قلنا لانسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق فى ابن العم لعدم البعضية اذ العدم لا يصلح موجبا لشئ بل لعدم المحرمية (وفساد الوضع) وهو ان يعلق على الوصف ضد ما يقتضيه الوصف (كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام

مثاله قول الشافعى رحمه الله تعالى فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا * قلنا لانسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد فى الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر (او فى صلاحه) اى فى صلاح الوصف (للحكم مع وجوده) بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية * مثاله قول الشافعى رحمه الله تعالى فى اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تأثير فى موضع آخر سوى محل النزاع (او فى نفس الحكم) مثل قولهم فى مسح الرأس انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لانسلم ان التثليث مسنون فى الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه فى الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم فى المسح وهو يحصل بالاستيعاب (او فى نسبته الى الوصف) بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذى جعله المعلل علة مثل ان يقول فى المسئلة لا نسلم ان التثليث فى الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها فى التثليث وجودا كما فى القيام والقراءة وعدما كما فى المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية (وفساد الوضع) وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية (كتعليلهم) اى تعليل اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى (لايجاب الفرقة) اى لاثباتها (باسلام احد الزوجين) (٧) هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيضات لتأكيد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضى كالفرقة بردة احد الزوجين * قلنا هذا اى التعليل فاسد فى الوضع فى الفرع وان كان صحيحا فى الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة

احد الزوجين) بان الحادث بينهما اختلاف الدينين فيقع الفرقة بينهما كما اذا ارتد احدهما فهذا فاسد وصفا لان هذا الاختلاف انما يثبت باسلام المسلم منهما اذ هو الحادث والاسلام عاصم للاملاك لا مبطل فكان الوصف نائبا عن الحكم (٧) وعندنا الفرقة تضاف الى اباء الآخر كما تقدم فى صحيفة ٢٧٥ (مصححه)

وهى سبب لزوال الملك والعصمة وفى الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا فصار الوصف نائبا عن الحكم * اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة وانه مقدم فى الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه فى مجلس آخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض فى الحقيقة كما سيجئ (والمناقضة) وهى تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته (كقول الشافعى رحمه الله تعالى فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان) للصلاة (فكيف افترقا فى النية) هذا استفهام على سبيل الانكار اى لا يفترقان فى وجوب النية (فانه ينتقض بغسل الثوب) والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شئ يزول بهذه الطهارة والعبادة لاتتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل * ونحن نقول لانسلم ان غسل الاعضاء المفروضة فى الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف به بناء على ان الصفة اذا كانت ثابتة فى ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التى هى حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهى طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج فى الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المنى والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن فى الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث فى المحل

(ليكون)

(والمناقضة) وهى ان توجد العلة من حيث جعلت علة ولا حكم معها (كقول الشافعى فى الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا فى النية فانه ينتقض بغسل الثوب) والبدن فيحتاج الى الرجوع الى التأثير وهو ان كلا منهما طهارة حكمية ثبتت تعبدا اذ ليس على الاعضاء ما يزول بها والعبادة لاتتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة فانه معقول لما فيه من ازالة عين عن محل فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير

ليكون الغسل ازالة له فههنا امر ان كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا اوغير معقول ولاللثانى لان الخبث فى المحل ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس فى عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لوكان المزال نجاسة حقيقية فاما لوكان حكمية فازالته امر حكمى ايضا فيفتقر الى النية ﴿ واما المؤثرة ﴾ اى العلل المؤثرة ﴿ فليس للسائل فيها بعد الممانعة ﴾ التى هى اساس المناظرة ﴿ الا المعارضة ﴾ يعنى للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة ﴿ لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة ﴾ وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان فى مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لايحتمل ان يكون فاسدا*مثال ماظهراثره بالكتاب ماعللنا فى الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب فى غير صورة النزاع فيثبت فى صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى (اوجاء احدمنكم من الغائط) ومثال ما ظهر اثره بالسنة ماعللنا فى سؤر سواكن البيوت وانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال عليه السلام (الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم) ومثال ما ظهراثره بالاجماع ماعللنا فى نفى قطع اليد فى المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب فى الثالثة لانه تفويت فان طولبنا بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لامتلفا وفى تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز ﴿ لكنه ﴾ اى لكن الشان ﴿ اذا تصور مناقضة ﴾ اى ورد نقض صورى على المؤثرة ﴿ يجب دفعه ﴾ اى دفع ذلك النقض ﴿ بطرق اربعة ﴾ وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهوالاثر ثم بالحكم ثم بالغرض

(واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة) اى له ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس له ان يعترض عليها الا بالمعارضة (لانها لاتحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة) وهذه الادلة لاتحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان فى مناقضته مناقضتها وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا فى وضعه (لكنه اذا تصور مناقضة) اى ورد نقض صورى على المؤثرة (يجب دفعه بطرق اربعة) بخلاف الطردية حيث يبطلها النقض

(كما نقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج) من البدن (فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل) نقضا فانه خارج نجس و ليس بحدث ومثله حدث فى السبيلين بلا خلاف (فندفعه اولا بالوصف) اى بمنع الوصف (وهو انه ليس بخارج) لان الخروج الانتقال من باطن الى ظاهر و حيث لم ينتقل لايصير خارجا فلا يرد نقضا (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف فكان التأثير الذى ثبت بالوصف دلالة ثابتا لغة (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) اى محل الخروج (فيه) اى فبوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف) اى وصف الخروج (حجة) فى انتقاض الطهارة (من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار مايكون منه) اى من البدن (لايتجزأ) لان بدن الانسان اذا اتصف بعضه بوصف حقيقة كان الكل متصفا به حكما (وهناك) اى فيما لم يسل (لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم) وهو انتقاض الطهارة (لعدم العلة) وهى الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) لعدم خفاء الانتقال مع انتفاء نقض الطهارة (فندفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد (بين) خروج الوقت) ولذا تجب الطهارة بعده والوقت لا اثر له فى الانتقاض وانما تأخر حكمه للضرورة الداعية الى ذلك (وبالغرض فان غرضنا) من هذا التعليل (التسوية

على مانذكره ان شاء الله تعالى (كما نقول فى الخارج) اى التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصورى عليها ودفعه مثل قولنا فى الخارج (من غير السبيلين انه نجس خارج) من البدن (فكان حدثا كالبول فيورد عليه) اى على هذا التعليل (ماذا لم يسل) اى الخارج النجس الذى لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث فى السبيلين بالاتفاق (فندفعه اولا بالوصف وهوانه ليس بخارج) لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لايصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) اى بالمعنى الذى صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر فى تنجس ذلك الموضع (فيه) اى بوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف حجة) اى وصف الخروج حجة فى انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا (من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار مايكون منه) اى بسبب ما يخرج من البدن (لايتجزأ) فلما لم يكن متجزئا وقد وجب غسل ذلك الموضع اى موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولايسرى الى غيره (وهناك) اى فيما اذا لم يسل (لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم) وهو انتقاض الطهارة (لعدم العلة) وهى الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) فان مايخرج من جرح خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته مادام الوقت باقيا (فندفعه بالحكم) اى ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم فى صورة النقض (ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعنى بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى مابعد خروج الوقت ولهذا لم يجزله المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان (وبالغرض) معطوف على قوله بالحكم اى ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع (فان غرضنا) من التعليل (التسوية

بين الـدم والبول ﴾ فى المعنى الموجب للحكم وقد حصل ﴿ وذلك حدث فاذا لزم ﴾ اى دام ﴿ صار عفوا لقيام الوقت ﴾ اى لاجل قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيـلزم ان يكون قادرا عليه ولاقدرة الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة ﴿ فكذا هذا ﴾ اى فى صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا فى الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخـالفا للاصـل وذلك لايجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصودة من التعليل فى جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا ﴿ واما المعارضة ﴾ وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليـل بان يقول ماذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى ما يدل على خـلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضه غير مقبولة لان السـائل ينتهض مسـتدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع فى دليل آخر وسـلم دليل المجيب كان بانيـا لاهادما ولكنا نقول هى مقبولة لان العلة لاتتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا يرى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعـارضة فكانت اعتراضـا صحيحا ﴿ فهى نوعان معارضة فيهـا مناقضة ﴾ اعلم ان فى هذا القول امرين احدهمـا كونه معارضة فيها مناقضة والثانى تقديم المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلأنه ذوحظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذا خاصة المعـارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصة المناقضة واما الثـانى وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله تعالى نفى المنـاقضة عن العلـل المؤثرة بقوله لانها لاتحتمل المناقضة فصـار الكلام فى المعارضة قصدا وفى المناقضة ضمنا * فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليـل وعدم تسليمه * قلت لانسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل فى المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يقل دليلك وان صح فيكون تسـليم الدليل فيهـا باعتبار الظـاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعـارضة بجهة ابداء علة السائل والمنـاقضة بجهة ابطـال علة المعلل وفى هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا عن العلة

بين الدم والبول) وقد ثبتت (وذلك) لان البول (حدث فاذا لزم) اى دام (صار عفوا لقيـام الوقت) اى لاجل قيـام وقت الصلاة فانه مخـاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليـه ولا قدرة الا بسـقوط حكم الحدث فى هذه الحالة (فكذا هـذا واما المعـارضة) وهى تسـليم دليل المعلل وانشاء دليل آخر على خلاف حكمه (فهى نوعان) احد همـا معارضة فيها مناقضة

و هى القلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة) مأخوذ من قلب الاناء وهو جعل اسفله اعلى وبالعكس ويسمى هذا معارضة فيها مناقضة لتضمنه احدى خاصتى المعارضة وهو انشاء دليل مبتدأ واحدى خاصتى المناقضة وهو ابطال

الدليل اذ المعارضة انشاء دليل مبتدأ لاثبات حكم آخر وتسليم دليل المعلل والمناقضة ابطال دليل المجيب لتخلف الحكم بدون ابداء علة (وهذا كقولهم لان الكفار جنس تجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم) فهذا قلب مبطل لعلته فان ما جعل علة لما صار حكما فى الاصل فسد الاصل فيبقى القياس بلا مقيس عليه (والمخلص منه) من هذا النوع وليس المراد رفعه بعد وروده بل اذا اراد ان لا يرد عليه فطريقه (ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال) بان يجعل احدهما دليلا على الآخر لا بطريق التعليل (فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه) وانما يصح هذا اذا

المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هى المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية (وهى القلب) وهو فى اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشئ اسفله كقلب القصعة والثانى جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب (وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة) وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا (كقولهم) اى كقول اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى فى ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان (لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم (فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم) يعنى لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا فى الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المجيب فى الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما (والمخلص منه) اى من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه (ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال) يعنى يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل (فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه) كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المضى فيهما لازما

ثبت انهما متساويان اذ الدليل مظهر فجاز ان يكون كل دليل الآخر اما العلة فمثبتة فلا يكون كل مثبتا للآخر اذ العلة سابقة فيلزم سبق كل على الآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالحج فلا يقلب بانما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع لانا نستدل باحدهما على الآخر بعد ثبوت المساواة من حيث ان كل (بخلاف)

بخلاف ماعلل به الشافعي رحمه الله تعالى فانه لامساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب (والثاني) اى النوع الثاني (قلب الوصف شاهدا على الخصم ٦) يعني جعل السائل وصف المعلل شاهداله (بعد ان يكون شاهداله) اى للخصم مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدالك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذى يشهد بثبوته من وجه و بانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا فى نفسه كالشاهد الذى يشهد لاحد الخصمين على الآخر فى حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه فى حق تلك الحادثة فانه يناقض كلامه (كقولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه) اى صوم القضاء (انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله) هذا استدراك لبيان الفرق بين التعين فى صوم رمضان والتعين فى صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع فى قلب السامع انه لافرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ماقبل الشروع فى صوم رمضان وحال مابعد الشروع فى صوم القضاء سواء من حيث ان التعين حاصل فى الحالين فبعد التعيين فى المقيس عليه وهو صوم القضاء لايحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا فى المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه * اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ماثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لايحتمل القلب حقيقة كما لايحتمل المناقضة وفساد

قربة زائدة هى حق الله على وجه يكون المضى فيها لازما فيجعل هذا دليلا على ذاك مرة وذاك على هذا اخرى (والثاني قلب الوصف) اى جعل السائل وصف المعلل (شاهدا لنفسه على الخصم بعد ان كان شاهداله) مأخوذ من قلب الجراب وهو جعل بطنه ظهرا وظهره بطنا (كقولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله) اذا عين مرة بالنية لايجب ثانيا فصار صوم القضاء بقلب العلة حجة لنا بعد ما كان علينا لكن بزيادة وصف وهو بعد تعينه

(٦) هو على تفسير الشارح عبارة عن المعلل والخطاب فى قوله الآتى اليك وعليك للسائل دون المعلل كما ذكر فى الحاشية اه (مصححه)

الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التأثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ماذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثانى يجئ على كل طرد مالم يظهر التأثير (وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف) اى فاسد (كقولهم) اى قول اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى فى ان الشروع فى النوافل لايوجب اتمام ماشرع فيه ولاقضاءه لوافسده (هذه) اى النافلة (عبادة لاتمضى فى فسادها) اى لايجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه المضى (فلا يلزم بالشروع كالوضوء) فانه لما لم يمض فى فاسده لم يلزم بالشروع (فيقال لهم لما كان كذلك) اى النفل كالوضوء فى عدم الامضاء (وجب ان يستوى فيه) اى فى النفل (عمل النذر والشروع) كما استوى عملهما فى الوضوء حتى لايلزم الوضوء بهما باعتبار انه لايمضى فى فاسده حاصله لوكان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما فى الوضوء فانه لايمضى فى فاسده ولايجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع فى الصلاة ولكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغى ان تلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف فى هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ماكان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادّعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدّعاه بطلت المناقضة التى هى شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع فى الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفى الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بهما فيتخالفان والحكم هو المقصود من الاستواء لانفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل

(وقدتقلب العلة من وجه آخر) وهو ان يراد الحكم على خلاف سننه (وهو ضعيف كقولهم) فى صلاة النفل اوصومه (هذه عبادة لاتمضى فى فسادها) اى اذا فسدت لايجوز اتمامها احترازا عن الحج (فلا يلزم بالشروع كالوضوء) لمالم يمض فى فاسده لم يلزم بالشروع (فيقال لهم لما كان كذلك) اى الشأن ماذكر اوصوم النفل اوصلاته على هذه الصفة (وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع) فيلزم بهما كالوضوء لما استويا فيه لم يلزم بهما وضعفه لكون السائل جاء بحكم ليس بمناقض لحكم المستدل لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدّعاه

القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع الذى هو نظيره ولم يوجد (ويسمى) هذا النوع من القلب (عكسا) وهو رد الشئ وراءه على طريقه الاول * مثاله قولنا مايلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعنى مالايلزم بالنذر لايلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ فى الاول كان فى اللزوم وفى هذا فى عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذى جعله علة فى الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ماينعكس ويطرد يكون راجحا على مايطرد ولاينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثانى من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذلا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين فى القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذى ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده فى هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام (والثانى) اى النوع الثانى (المعارضة الخالصة) اى المحضة التى ليس فيها معنى المناقضة (وهى نوعان احدهما) المعارضة (فى حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلازيادة) وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد المحض مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجئ على كل علة وهى ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندى ماينفيه * مثاله ما اذا قال الشافعى رحمه الله تعالى المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضى ذلك ولكن عندنا ماينفيه وهو ان مسح الرأس مسح فى الوضوء فلايسن تثليثه كالممسوحات (او بزيادة هى تفسير) هذا هو القسم الثانى مثاله قولنا انه ركن فى الوضوء فلايسن تثليثه بعد اكماله كالغسل فى مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة

وراءه نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع عكسه مالايلزم به لايلزم به لكنه يشبهه من حيث انه رد الحكم الذى اطرد وان كان على خلاف سننه (والثانى المعارضه الخالصة) اى التى لا مناقضة فيهما (وهى نوعان احدهما فى حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) فيقع بذلك مقابلة محضة ويسد طريق الوصول الى المدعى الا بترجيح كقولهم المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل وقولنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذا نفى لما اثبته بلا زيادة ولاتغيير (او بزيادة)و (هى تفسير) للاول كقولنا انه ركن فى الوضوء فلا يسن بعد اكماله كالغسل فبعد اكماله تفسير للحكم المتنازع فيه وعدّ هذا من الخالصة مشكل لانه معارضة فيهامناقضة

صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لاتصح بدونها لكن اراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وماذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لايدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم اره جوابا شافيا (اوتغيير) هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير * مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لاولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع فيه النزاع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولايه الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه المعارضة (اوفيه نفي لما لم يثبته الاول اواثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة الاول) هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها * مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض

فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الذي وقع فيه النزاع لان محل النزاع الولاية عليها على الاطلاق لاتعيين الولي الا ان تحت هذه الجملة نفي لان ولاية الاخوة اذا بطلت بطل سائرها بناء عليها بالاجماع (اوفيه نفي لما لم يثبته الاول اواثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول) وهذا هو الثاني من قسمي العكس كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا هذا المعنى وجب ان يستوي فيه ابتداؤه وقراره كالمسلم ففي هذه المعارضة اثبات لما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع لكن تحت التسوية وقع الاول لانه اذا ثبت المساواة بين الابتداء والبقاء لايصلح الشراء فظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما

(اصحاب)

اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوى ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات مالم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فتتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل البناء فرجحت جهة الفساد ﴿او فى حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول﴾ هذا هو القسم الخامس وهو الذى لا يتعرض السائل لنفى الحكم الذى اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم آخر فى محل آخر بعلة اخرى لكن يكون فى اثباته نفى الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى * مثاله قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى المرأة التى نعى اليها زوجها اى اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة فى الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثانى فكان ينبغى ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفى والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثانى فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا يرجح الحاضر فكذا ههنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة

(او فى حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول) كقول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى التى نعى اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول انه احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فان عورض بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد فهذه فى الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الا ان النسب اذا ثبت من زيد لم يصح اثباته من عمرو لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت نفى النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب فى حق الثانى وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه

والماء كما فى فصل الزنا فان الملك للاول والخضرة والماء للثانى ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة (والثانى) اى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة (فى علة الاصل) اى المقيس عليه وهو ان يذكر السائل فى المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة فى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل فى علته (وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) يعنى هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان يأتى السائل بعلة لا تتعدى عن المقيس عليه * مثاله ما اذا علل المجيب فى بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل الثمنية وانها عدمت فى الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة (او يتعدى الى مجمع عليه) هذا هو القسم الثانى * مثاله ما لو علل فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير و يعارضه السائل بان المعنى فى الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد فى الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن والذرة والسمسم والعدس (او مختلف فيه) وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث * مثاله ما لو عارض السائل فى هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى فى الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد فى الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافى الوصف الذى يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فى هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة (وكل كلام صحيح فى الاصل) اى فى نفسه واصل وضعه

(والثانى) المعارضة (فى علة الاصل) اى المقيس عليه (وذلك باطل سواء كان) التعليل (بمعنى لا يتعدى) اى بعلة قاصرة كما اذا قلنا فى بيع الحديد بالحديد انه موزون قوبل بجنسه فلا يباع متفاضلا كالذهب والفضة وعارض الخصم بان العلة فى الاصل الثمنية ولم توجد فى الفرع فبطلانه لعدم حكمه وهو التعديه لما مر ان حكم التعليل التعديه (او يتعدى) اى بعلة متعدية لانه لم يوضع بالمعارضة سوى اداء عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة ففى مقابلتها اولى سواء تعدى (الى مجمع عليه) كقوله علة الربا فى الحنطة الكيل والجنس وقال مالك الاقتيات والادخار فهذا الوصف يتعدى الى مجمع عليه كالارز والدخن (او مختلف فيه) كمعارضة الشافعى ايانا فى الحنطة بقوله العلة الطعم وانه يتعدى الى التعليل وهو فرع مختلف فيه (وكل كلام صحيح فى الاصل) اى فى نفسه واصل وضعه (بان)

الاسئلة الفاسدة كما بين وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه يذكره السائل على سبيل المفارقة ولا يقبل منه (فنذكره على سبيل الممانعة) ليكون مفارقة صحيحة على حد الانكار فيقبل كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف منه يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع فقالوا ليس كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق وهذا فرق صحيح لكنه لا يقبل لانه صدر ممن لا ولاية له على الفرق وهو السائل والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم النص دون تغييره وانما لانسلم وجود الشرط ههنا وبيانه ان حكم الاصل وقف ما يحتمل الاصل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتملهما (واذا قامت المعارضة كان

بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة (يذكر على سبيل المفارقة) اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجهه (فنذكره على سبيل الممانعة) فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي رحمه الله تعالى في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه وارادا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لانسلم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير بحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف (واذا قامت المعارضة) هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما (كان السبيل فيه) اي في دفعها (الترجيح) لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل

السبيل فيه الترجيح) عند الجمهور لا التوقف او التخيير لاجماع الصحابة على تقدم بعض الادلة اذا اقترن بها ما يتقوى به

ان يعارضه بترجيح علته * اعلم ان الترجيح انما يقع فى الدلائل الظنية واما فى الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف (وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر) قيل فى هذه العبارة تسامح لان ماذكره معنى الرجحان لا الترجيح * واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر (وصفا) يعنى لا يكون ذلك الشئ الذى وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشئ المستبد الى مثله لا يفيد فى ذاته حالا وامرا لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين * وقال بعض اصحاب الشافعى رحمهم الله يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذى يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض (حتى لا يترجح) نتيجة قوله وصفا (القياس) على قياس آخر يعارضه (بقياس آخر) ينضم اليه (وكذا الحديث) يعنى لا يترجح حديث بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس (والكتاب) يعنى لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس (وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة) حتى ان جرح رجل رجلا (٧) جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يرجح صاحب الجراحات (حتى تكون الدية) على عاقلتهما (نصفين) لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى فى التأثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر جز رقبته فمات فالقاتل هو الجاز لكون فعله اقوى فى التأثير لان الحياة غير متصورة مع جز الرقبة كذا (قيل)

(وهو) اى الرجحان (عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا) لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام مثله اليه كعدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد وترجحها بالعدالة (حتى لا يترجح القياس بقياس آخر وكذا الحديث والكتاب وانما يترجح بقوة فيه) وهى قوة الاثر فى علته وفقه الراوى وعدالته وضبطه واتقانه وكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة لا بحديث او نص آخر لما ذكرنا (وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة) واحدة (حتى) اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل خطأ وآخر عشرا كذلك ومات من الجميع (تكون الدية نصفين) لان كل جراحة علة تامة تصلح معارضا بجراحة صاحب الواحدة فلم تصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح

(٧) يعنى خطأ (عزمى زاده)

قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية كما تعارض الآية التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر أن الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس (وكذا) اى كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا (الشفيعان في الشقص) اى في الجزء (الشائع المبيع بسهمين) اى بسبب ملك سهمين (متفاوتين سواء) اى متساويان في استحقاق الشفعة ولا يرجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا * صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رحمة الله عنه يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك (٧) فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي رحمه الله عليه (ومايقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر) لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى (كالاستحسان في معارضة القياس) والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير فيرجح على القياس * فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض * قلت العدالة ليست بعلة بل شرط لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن

وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) بان كانت دار بين ثلثة لاحدهم نصفها ولآخر ثلثها ولثالث سدسها باع صاحب النصف وطلبا الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الآخر في استحقاق الشفعة حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤسهما لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شئ منه وصفا لغيره (ومايقع به الترجيح) اى الصحيح (اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس) مثاله مامر

(٧) اى منافع الملك ١٢

انسان انه اعدل وهو فى الحقيقة ادنى من الذى يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله (وبقوة ثباته) اى ثبات الوصف (على الحكم المشهود به) اى الحكم الذى يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف فى الحقيقة شاهد بثبوته لامثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر (كقولنا فى صوم رمضان) اى فى الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان (انه متعين) فلا يجب تعيينه (اولى من قولهم صوم فرض) يعنى انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء (لان هذا) اى التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين (مخصوص فى الصوم) دون سائر المواضع (بخلاف التعيين) المراد منه التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب (فقد تعدى الى الودائع) يعنى اذا ادى الوديعة الى المالك تخرج عن العهدى باىّ جهة رده ولايشترط تعيين الدفع للوديعة (والمغصوب) اى فى رد المغصوبات (ورد المبيع فى البيع الفاسد) حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق اولم يعلم ولايحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين * فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لامطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد الوديعة وغيرها ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة فى وجوب التعيين فى الصوم فليست بمؤثرة فى غيره ووصف التعيين مؤثر فى عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لامطلق الفرضية لايناسب بهذا ايراده فى هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم

(وبقوة ثباته على الحكم المشهود به) بان يكون الوصف الزم لهذا الحكم من ذلك الوصف لذلك الحكم (كقولنا فى صوم رمضان انه متعين اولى من قولهم صوم فرض لان هذا) اى الفرضية لاتوجب الا الامساك به لا التعيين لامحالة فان الحج يجوز بمطلق النية بالاجماع وان كان فرضا فعلم انها لاتوجب التعيين بل كونه وصفا فرض (مخصوص فى الصوم بخلاف التعيين) فانه فرض لازم فى اسقاط التعيين (فقد تعدى الى الودائع) فان ردها متعين فلا يشترط عند الرد تعيين انه رد الوديعة (والمغصوب ورد المبيع فى البيع الفاسد

ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعين اثبت والزم من مطلق الفرضية ﴿وبكثرة اصوله ٧﴾ يعني ان شهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا * والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل ﴿وبالعدم عند العدم وهو العكس﴾ هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكد تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة * مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح

الجورب والجبيرة اولى من قولهم انه ركن فيسن تكراره كالغسل لانه لم يشهد لوصفهم وهو الركنية الا الغسل (وبالعدم عند العدم) اي ترجيح الوصف بعدم الحكم عند عدمه (وهو العكس) وهو اضعفها لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح بصحته كقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه فان سقوط التثليث حكم يوجد عند هذا الوصف كما في التيمم وينعدم عند عدمه كما في المغسولات بخلاف كونه ركنا فيسن تثليثه لانه لا يعدم عند عدمه فان المضمضة تتكرر وليست بركن

قوله فيظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح آخر من الانواع الثلثة الاول كان ذلك مقدما عليه اه (عزمي زاده) (٧) وبكثرة الاصول (نسخه)

مخالفة الاول (كان الرجحان فى الذات احق منه فى الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له) بحدوثه على الذات فالذات اصل فلو اعتبر الحال لكان التبع مبطلا للاصل وعلى هذا (فينقطع حق المالك) عن العين الى القيمة (بالطبخ والشئ) اذا ضيعها الغاصب (لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه) ان لم تبق صالحة له قبله وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى (وقال الشافعى صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع) لانها لاتقوم بنفسها (تابعة له) والجواب ان ماذكره يرجع الى الحال لان البقاء حال والرجحان بحسب الوجود احق (والترجيح بغلبة الاشباه) كقولهم فى

فى الوضوء فلايسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ماقلنا ينعكس بماليس بمسح كغسل الوجه واليد يسن تكراره وماقالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن * اعلم ان المصنف رحمة الله عليه لوقال قوة الاثرة وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم مايقع به الترجيح ومايقع به الترجيح هذه الامور وعلى ماذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام مابه يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به ﴿ واذا تعارض ضربا الترجيح ﴾ هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح ﴿ كان الرجحان ﴾ الحاصل ﴿ فى الذات ﴾ اى بما هو فى الذات ﴿ احق منه فى الحال ﴾ اى اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بماهو فى الحال ﴿ لان الحال قائمة بالذات تابعة له ﴾ فى الوجود يعنى الذات اسبق زمانا اورتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم فى حق نفسه فينقطع حق المالك ﴿ بالطبخ والشئ ﴾ هذا تفريع على ماذكر من الاصل ﴿ لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه ﴾ لبقائها على الوجه الذى حدث من غير تغيير ﴿ والعين هالكة من وجه ﴾ وحق المالك فى العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشئ يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه ﴿ وقال الشافعى رحمه الله تعالى صاحب الاصل ﴾ اى المالك ﴿ احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع ﴾ لانها لاتقوم بنفسها لكونها عرضا ﴿ تابعة له ﴾ والجواب ان ماذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى ﴿ والترجيح بغلبة الاشباه ﴾ لما ذكر المصنف رحمه الله تعالى عليه المعانى التى يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهى اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا فى اول فصل الترجيح (٧) الثانى الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذى يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعى

تملك الاخ ان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كوضع الزكاة وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الجانبين فكان هذا اولى (٧) يعنى عند قوله وصفا اه (رحمه)

(وبالعموم) اى عموم العلة كقولهم ان الطعم احق بالعلية لانه يعم القليل والكثير والتعليل

رحمه الله تعالى وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة * مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهى جواز اعطاء زكاته له وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه (وبالعموم) اى الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعى رحمهم الله التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذى هو زيادة التعدى ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص (وقلة الاوصاف فاسد) هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعى وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يرجح على المطول وكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة والكثرة * اعلم ان الاصوليين ذكروا فى التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف رحمه الله عليه اقتصر على الاربعة فى الصحيحة وفى الفاسدة ايضا لانها هى المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا فى الفاسدة (واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) اى بنوع من انواع الدفع (كانت غايته) اى ثمرته (ان يلجئ) المعلل (الى الانتقال وهو) على اربعة اقسام (اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير

بالقدر يختص بالكثير ومايكون اعم فهو اولى (وقلة الاوصاف) كترجيحهم الطعم على القدر والجنس بوحده الجنس اذ الجنس شرط عندهم فان العلة اذا كانت ذات وصف كانت اقرب الى الضبط (فاسد) لان كل شبه يصلح قياسا فصار كترجيح القياس بقياس آخر وقد مر بطلانه ولان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء بل عندهم الخاص يفضل على العام فكيف يرجح العام فى العلل ولان ثبوت الحكم بالوصف فرعه بالنص والنص المؤخر لا يترجح على المطمئن فى البيان (واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) من وجوهه (كانت غايته) اى غاية الدفع (ان يلجئ) المعلل (الى الانتقال وهو) على اربعة (اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات) العلة (الاولى) كمن علل بوصف ممنوع فقال فى الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا

مسلم عليه عند السائل كما في قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه سلطه فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطاله على الاستهلاك ﴿ او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى ﴾ مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤدى شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى * قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة ﴿ او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى ﴾ بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة يحتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله ﴿ او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات

(الحكم)

(او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى) كقولنا ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة فان قال عندي لا يمنع هذا العقد لكن المانع نقصان تمكن فيه به لان عتقه مستحق بالكتابة قلنا هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف لانه لو تمكن النقصان لما احتمل الفسخ (او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى) كما لو علل بعد تسليم الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليها وهذا الحكم غير الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى (او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات

الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع) اما الاول فلأنه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة و لا يقدر على اثباته بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثباتها حتى يقدر على اثبات الحكم و اما الثانى فلأنه كال فقه المعلل حيث علل على

وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة واما الثالث فلأنه انما ضمن اثبات الحكم الذى يزعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة و احتاج الى اثبات حكم آخر جاز له ان يثبته بعلة اخرى وهذا لايخلو عن ضرب علة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف فى ابتداء تعليله و اما الرابع فلان النظر شرع لبيان الحق فاذا لم يكن متناهيا لم يقع به الا بانة كما اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلأن لايقبل التعليل المبتدأ اولى (ومحاجة الخليل عليه السلام) جواب عن جواز الرابع مستدلا بقصة الخليل عليه السلام (مع) نمرود (اللعين) فانه انتقل الى دليل آخر لاثبات ذلك الحكم بعينه بانها (ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة) لانه عارضه بباطل اذ اللعين ما كان يحيى و يميت حقيقة (الا انه) اى الخليل عليه السلام (انتقل دفعا للاشتباه) على العامة الى حجة لايكاد يقع فيها الاشتباه وهى فان الله يأتى بالشمس من المشرق

فصل

(جملة ما يثبت بالحجج التى سبق ذكرها) من الكتاب و السنة و الاجماع (شيئان الاحكام) المشروعة (وما يتعلق به الاحكام) المشروعة

الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع) لان مثل هذا الانتقال يعدّ انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوّزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعدّ انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلأن لايصح هذا التعليل المبتدأ كان اولى (ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين) وهو نمرود بن كنعان بقوله ربى الذى يحيى ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيى واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول (ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى) التى ذكرها (كانت لازمة) على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيى ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة فى شئ فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لايتأملون فى حقائق المعانى فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لايكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله (الا انه انتقل دفعا للاشتباه)

فصل

(جملة ماثبت بالحجج التى سبق ذكرها شيئان الاحكام) من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها (وما يتعلق به الاحكام) من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس لايعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة اليه والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة (اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة) قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز فى المشتق ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم

وهى الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة (اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) القذف مشتمل على حق العبد لانه شرع لصيانة عرضه ولذا شرط الدعوى وعلى حق الله

تعالى لانه زاجر والزواجر شرعت صونا للعالم عن الفساد ولذا يستوفيه الامام وغلب لانه لايسقط بالعفو (وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فيه حقه تعالى لانه جزاء الفعل فى الاصل واجزئة الافعال حقه تعالى وغلب حق العبد لجريان الارث والعفو والاعتياض بالمال (وحقوق الله تعالى) وهو ما يتعلق به النفع للعالم فلا يختص باحد نسب اليه تعظيما (ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهى) اى العبادت (ثلثة انواع اصول) وهى التصديق فى الايمان واصالته لانه لايقبل السقوط (ولواحق) وهى الاقرار فيه لانه فى الاصل دليله فالحق به والصلاة والزكاة والصوم ونحوها فى فروعه لان الصلاة لاظهار شكر نعمة البدن والزكاة لنعمة المال والمال لوقاية النفس فكانت فرعها ثم الصوم لانه وسيلة اليهما فبه يتم الخشوع ثم الحج لانه وسيلة الى الصوم لانه لما هجر الاهل والاوطان قدر على قهر نفسه بالصوم ثم الجهاد لانه فرض كفاية وما تقدم فرض عين (وزوائد) وهى النفل والسنن والآداب لانها شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها

(٥) يعنى ان الصلاة شرعت شكرا لنعمة البدن فالزكاة دون الصلاة (عزمى) (لحق)

وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء فى ذلك (وحقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة (وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) وفيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لايجرى فيه ارث واسقاط بالعفو (وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو (وحقوق الله تعالى ثمانية انواع) ثبت بالاستقراء (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) كالصلاة والزكاة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لاتصح بدونه وهو صحيح بدونها (وهى) اى العبادات الخالصة ثلثة (انواع اصول ولواحق وزوائد) اما الايمان فالتصديق اصل محكم لايقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما فى الضمير والزوائد فى الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل فى الفروع الصلاة وهى عماد الدين ثم الزكاة المترتبة على نعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له (٥) ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ولا يصير قربة الا بواسطة النفس وهى دون الواسطة فى الزكاة لان النفس تميل الى الشهوات وهى صفة قبح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت اقوى فى كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تنقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها (وعقوبات كاملة) والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة (كالحدود) وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف (وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث) بالقتل اما انه عقوبة فلأنه غرم مالى

(و عقوبات كاملة) اى لايشوبهـا معنى آخر (كالحدود) كحد الزنا و السرقة وشرب الخمر شرعت لصيانة الانسـاب و الاموال والعقول (وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث) بالقتل

لحق القاتل بواسطة القتل و اما انها قاصرة فلأ نها عقوبة مالية و لاشك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية ﴿ وحقوق دائرة بين العبـادة و العقوبة كالكفارات ﴾ اما ان فيها معنى العبادة فلأ نها تؤدى بماهو عبادة محضة كالصوم و الاعتـاق و اما ان فيهـا معنى العقوبة فلأ نها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزئة على افعال توجد من العباد ويكون فيهـا معنى الحظر ﴿ وعبادة فيهـا معنى المؤنة ﴾ وهى الثقل و الكلفة ﴿ كصدقة الفطر ﴾ فان فيها جهة العبادة وهى كونها صدقة وشرط لايجابهـا صفة الغنى وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهى انها تجب على الانسـان بسبب رأس غيره ﴿ ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ﴾ اما جهة المؤنة فيها فلأن العشر سبب حفظ الاراضى لانه يصرف الى مصـارف الزكاة و الفقراء الغازين الدافعين شرّ الكفرة و الضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام (انكم تنصرون بضعفائكم) فتكون الاراضى محفوظة بالعشر و اما جهة العبـادة فلأ ن مصرفه مصرف الزكاة و اما جهة غلبة المؤنة فلأ نها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ماهو تابع وهو محل الصرف و الثابت باعتبار الاصل راجح ﴿ ومؤنة فيهـا معنى العقوبة كالخرج ﴾ فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعـة وهى سبب الذل فى الشريعة لكونهـا اعراضا عن الجهـاد عقوبة الا ان الارض اصل و التمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا ﴿ وحق ﴾ اى الثـامن من حقوق الله تعالى حق ﴿ قائم بنفسه ﴾ اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبـد شئ ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه * فان قلت لم لايجوز ان يكون الجهاد سـببا مقصودا له * قلت لان الجهـاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين لقوله تعـالى (وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين كله لله) ولهذا جاز الخمس لبنى هـاشم لانه لمـا لم يلزم اداؤه على عبد طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس و اوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله فى ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع ﴿ كخمس الغنائم ﴾ فان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه فصار المصاب

كونه عقـوبة لانه غرم وكونها قاصرة لانه لايتصل ببدنه الم (وحقوق دائرة بين العبـادة والعقوبة كالكفارات) فيها معنى العبادة لانهـا تؤدى بالصوم والتحرير والاطعـام و معنى العقوبة لانها لم تجب مبتدأة بل اجزئة للفعل (وعبادة فيهـا معنى المؤنة) المؤنة الثقل (كصدقـة الفطر) فيهـا معنى العبـادة لتسميتها صدقة والمؤنة لوجوبها عليه بسبب رأس غيره (ومؤنة فيهـا معنى العبـادة كالعشر)مؤنة باعتبار تعلقه بالارض وفيه معنى العبادة باعتبار ان مصرفه الفقراء (ومؤنة فيهـا معنى العقوبة كالخراج) مؤنة باعتبـار تعلقه بها فيها معنى العقوبة لما فيـه من الذل لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد

(وحق قائم بنفسه) اى وجب لله تعالى بذاته من غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد وقيل ثبت لله تعالى بحكم الوهيته لايتعلق بذمة المكلف (كخمس الغنائم

و المعادن) فان الجهاد حقه تعالى فكان المصاب به خالص حقه تعالى لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد لايستحق بعمله لمولاه شيئا فلم يكن الخمس حقا لازمنا اداؤه طاعة بل حق استبقاه لنفسه وامر بصرفه (وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالدية والنكاح والطلاق وهى اكثر من ان يحصى (وهذه الحقوق) سواء كانت حق الله تعالى او حق العباد (تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء لان الاقرار ركن ملحق به (ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق فى احكام الدنيا) حتى يحكم بايمان من اكره على الاسلام وان عدم منه التصديق (ثم صار اداء احد الابوين) الايمان (فى حق الصغير خلفا عن ادائه) لعجزه فيجعل مسلما (ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام) للصغير اذا دخل دارنا ولم يكن معه احد ابويه (وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه) اى عن الوضوء (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) يعنى ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلاة بناء على ارتفاعه و حصول الطهارة كما فى الماء (و عند الشافعى ضرورى) يعنى انه خلف ضرورة الحاجة الى اداء الصلاة واسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجوز فرضين بتيمم واحد ولنا التراب طهور المسلم ولو

بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى (قل الانفال لله والرسول) لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد لايستحق بعمله لمولاه شيئا (والمعادن) والمعدن اسم لما خلقه الله فى الارض من الذهب والفضة (وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها (وهذه الحقوق) كلها سواء كانت حقا لله او للعباد (تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق) اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار (فى احكام الدنيا) بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما فى المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه (ثم صار اداء احد الابوين) الايمان (فى حق الصغير خلفا عن ادائه) اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك (ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين) اى احدهما (فى اثبات الاسلام) فى الذى سبى صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابى حتى ان الصبى اذا وقع فى الغنيمة فى سهم رجل من الجند فى دار الحرب فمات هناك يصلى عليه بسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لايكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض (وكذلك) اى كالتصديق والاقرار فى انهما اصلان والبواقى خلف عنهما (الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه) بلا خلاف (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) يعنى الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلاة (وعند الشافعى رحمه الله ضرورى) يعنى ثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلاة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ماثبت بالضرورة يتقدر بقدرها (لكن الخلافة) والاصالة (بين الماء والتراب فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى) استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى (فلم تجدوا ماء) فدل ان الخلفية بين الماء والتراب

الى عشر حجج مالم يجد الماء (لكن الخلافة) بعد اتفاق اصحابنا على اطلاقها (بين الماء و التراب فى قول ابى حنيفة
و ابى يوسف رحمهما الله تعالى) لانه تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم فدل ان الخلفية بين الماء و التراب
(و عند محمد و زفر رحمهما الله تعالى ﴿٣١٧﴾ بين الوضوء و التيمم) لانه تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا
ثم بالتيمم بقوله فتيمموا فكانت بينهما (و يبتنى عليه) اى على اختلافهم (مسـئلة امامة المتيمم المتوضئين) فعند الاولين يجوز لان التراب لما كان خلفا عن الماء فى حصول الطهارة كان حصولها موجودا فى حق الكل كالماسح مع الغاسل و عند الآخرين لا لان المتيمم صاحب خلف و ليس لصاحب الاصل القوى ان يبنى على صاحب الخلف كالراكع مع المومى (و الخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته) او اشارته او اقتضائه فان كان الخلف يثبت بما يثبت به الاصل و الاصل لا يثبت بالرأى بل بما ذكر فكذا الخلف (و شرطه) اى شرط كونه خلفا عن الاصل (عدم الاصل) للحال (على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف) ثم بالعجز عنه يتحول الحكم
عنه الى الخلف (فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا و يظهر هذا فى يمين الغموس) اى فلا يكون موجبا للخلف لان
السبب لما لم ينعقد موجبا للاصل و هو البرّ لم ينعقد موجبا لما هو خلف عنه و هو الكفارة (و الحلف على مس السماء)
لما انعقد موجبة للبرّ كانت موجبة للخلف و هو الكفارة (و اما القسم الثانى) و هو ما يتعلق به الاحكام المشروعة

كما نص على المحيض فى قوله تعالى (و اللائى يئسن من المحيض) الآية علم
ان الاشهر خلف عن المحيض لا عن التربص (و عند محمد و زفر رحمهما الله
تعالى) الخلافة (بين الوضوء و التيمم) لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله
(فاغسلوا) ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله (فتيمموا) فكانت الخلافة بينهما
لا بين الماء و التراب (و يبتنى عليه) اى على الاختلاف المذكور (مسئلة
امامة المتيمم المتوضئين) فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء
لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ
بل تكون مثلها و عند محمد و زفر رحمهما الله تعالى لما كان التيمم خلفا عن الوضوء
كان المتيمم صاحب خلف فتكون طهارته اضعف (و الخلافة لا تثبت
الا بالنص) اى بعبارته (او دلالته) اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى
لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأى بل بالنص (و شرطه) اى شرط
كونه خلفا عن الاصل (عدم الاصل) للحال (على احتمال الوجود ليصير
السبب منعقدا للاصل) ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف (فيصح الخلف فاما
اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا) اى فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد
السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء
كالدمع و العرق لم يكن موجبا للتيمم (و يظهر هذا فى يمين الغموس) فانه لما لم
ينعقد موجبا للاصل و هو البرّ لم يكن موجبا لما هو خلف عنه و هو الكفارة
(و الحلف على مس السماء) فانها لما انعقدت موجبة للبرّ كانت موجبة للخلف
و هو الكفارة (و اما القسم الثانى) من التقسيم المذكور فى اول الفصل
(فاربعة الاول السبب) و هو فى اللغة ما يتوصل به الى المقصود و فى الشريعة
ما عرفه المصنف رحمة الله تعالى (و هو اقسـام سبب حقيقى و هو ما يكون
طريقا الى الحكم) خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم
بل هى دالة على طريق الحكم (من غير ان يضاف اليه وجوب) خرج به العلة
(و لا وجود) خرج به الشرط (و لا يعقل فيه المعانى العلل) اى لا يكون له تأثير
فى وجود الحكم اصلا لا بواسطة و لا بغير واسطة خرج به السبب الذى له
شبهة العلة و السبب الذى فيه معنى العلة (و لكن يتخلل بينه و بين الحكم) اى

(فاربعة الاول السبب) وهو لغة الطريق الى الشيء وشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من سلكه وصل اليه فنال في طريقه ذلك لا بالطريق (وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم) خرج العلامة (من غير ان يضاف اليه وجوب) خرج العلة (ولا وجود) خرج الشرط (ولا يعقل فيه معاني العلل) اى لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بواسطة او بغير واسطة خرج السبب الذي له شبهة العلل والسبب الذي فيه معنى العلة (ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب) هذا بيان خلوه عن معنى العلة فانه اذا اضيف العلة الى السبب صار للسبب حكم العلل فيصير من القسم الرابع (كدلالته انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله) ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانها في ازالة الامن عنه مباشرة لا تسبب (فان اضيف العلة اليه) اى الى السبب (صار للسبب حكم العلل) حتى اضيف الحكم اليه (كسوق الدابة وقودها) فان كلا منهما سبب لما يتلف بوطئها من المال والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه غير موضوع للاتلاف فقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق والقود يحمل الدابة على الذهاب كرها فيضاف فعلها

بين وجود السبب ووجود الحكم (علة لا تضاف الى السبب) اى لا تكون مستفادة منه (كدلالته انسانا) يعني اذا دل انسان انسانا (ليسرق مال انسان او ليقتله) ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب * فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد * قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة الامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ (فان اضيفت العلة اليه) هذا هو القسم الثاني اى لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب (صار للسبب حكم العلل) حتى صار الحكم مضافا اليه (كسوق الدابة وقودها) فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص * فان قلت اكرهها على السير لا على الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد (واليمين بالله تعالى) قبل الحنث

(او بالطلاق)

الى المكره فكان سببا فى معنى العله و هو القسم الثانى من السبب (و اليمين بالله تعالى او بالطلاق او بالعتاق) كقوله انت طالق او حرة ان دخلت الدار (تسمى سببا) للكفارة و الطلاق و العتاق (مجازا) لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للحكم المطلوب و اليمين مانع عن كل واحد من الكفارة و الجزاء فاستحيل ان يكون سببا حقيقة و اليمين شرعت للبرّ و البرّ ضد الحنث و الحنث شرط الكفارة فلو كان اليمين سببا للكفارة لكان سببا لضد موجبه وهو محال و اصل التعليق للمنع عن وقوع الجزاء فاستحال ان يكون سببا لما يمنعه لكنه لما احتمل ان يؤول اليه سمى سببا مجازا كقوله تعالى انك ميت و الشافعى جعله سببا بمعنى العلة حتى ابطل تعليقهما بالملك لانه لا بد للعلة من المحل و لا محل قبل الملك و عندنا يجوز لانه ليس بطلاق و لا سبب له و انما هو تصرف يمين فيعتبر للحال كون المتصرف من اهله و قد وجد (و لكن له) لهذا المجاز (شبهة الحقيقة) اى حقيقة العلة خلافا لزفر (حتى يبطل التنجيز التعليق) فيما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا قبل ان تدخل الدار فتزوجت غيره فدخل بها و طلقها فاعتدت ثم تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع شئ

(او بالطلاق او بالعتاق) و المراد من اليمين بالطلاق و العتاق تعليقهما بالشئ كقولك ان دخلت الدار فانت طالق و ان دخلت الدار فانت حر و المراد بالتعليق الذى هو يمين المعلق به و هو قولك انت طالق (تسمى سببا مجازا) هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبرّ سواء كانت بالله تعالى او بغيره و البرّ قط لا يكون طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله تعالى و لا للجزاء فى اليمين بغير الله لان البرّ مانع من الحنث لانه ضده و بدون الحنث لا يجب الكفارة و لا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشئ سببا لثبوته و طريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضى الى الحكم عند زوال المانع سمى سببا للكفارة و الجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه و هذا عندنا و عند الشافعى جعل اليمين و المعلق بالشرط سببا و هو بمعنى العلة لان اليمين هى التى توجب الكفارة عند الحنث و المعلق هو الذى يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا فى الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم و لكن فى معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر فى الحكم عند وجود الشرط و اذا كان فى الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق و العتاق بالملك لان السبب لا ينعقد فى غير محله (و لكن له) اى للمعلق الذى سميناه سببا مجازا (شبهة الحقيقة) اى جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم و عند زفر رحمه الله تعالى هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية (حتى يبطل التنجيز التعليق) هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله و عنده لا * و صورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر و دخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا و عند زفر تطلق و ذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب و شبهته من محل ينعقد فيه و التعليق بالشرط حائل بين المعلق و محله فاوجب قطع السببية بالكلية و اذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل و احتمال صيرورته سببا فى الزمان الآتى لا يوجب اشتراط المحل فى الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية و هو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر و هو فى الحال يمين و محلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها و لا تبطل بالتنجيز

(لان قدر ما وجد من الشبهة لايبقى الا فى محله) لان تعليق الطلاق له شبهة بالايجاب و بيانه ان اليمين تعقد للبرّ ولا بد كون البر مضمونا ليصير واجب الرعاية فاذا حلف بالطلاق كان البرّ هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت شبهة وجوب القيمة فكذلك ههنا ثبت شبهة وجوب الطلاق واذا كان كذلك لم تبق الشبهة الا فى محله (كالحقيقة) اى حقيقة السبب (لا يستغنى عن المحل فاذا فات المحل) بتنجيز الثلاث (بطل) وعنده يقع المعلق لان هذا السبب ليس له شبهة الحقيقة لان السبب وشبهته يحتاج الى محل والتعليق بالشرط حال بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية واذا لم يبق له جهة السببية لايحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا لا يوجب اشتراط المحل فى الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحل له وهو قائم لاحتمال عودها بعد زوج آخر وهو فى الحال يمين ومحلها ذمة الحالف (بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى المطلقة ثلثا) حيث يصح وان عدم المحل (لان ذلك الشرط) وهو النكاح الذى تعلق به الطلاق (فى حكم العلل) لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة وكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق

ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل فى الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لايقع شئ لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبرّ والبرّ لايحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البرّ ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البرّ مضمونا بالجزاء صار للجزاء فى الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام (لان قدر ماوجد من الشبهة لايبقى الا فى محله) يعنى لابد لشبهة السبب من محل يبقى فيه (كالحقيقة) يعنى كحقيقة السبب (لاتستغنى عن المحل) اذ شبهة الشى لا تثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لاتثبت فى حق الحر لان حقيقته لاتثبت فيه (فاذا فات المحل بطل) يعنى بتنجيز الثلاث قدفات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهى ان تكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشئ متى ثبت بصفة فى الشرع لايبقى بدون تلك الصفة (بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى المطلقة ثلثا) هذا اشارة الى جواب عما قال زفر رحمه الله تعالى ان بقاء التعليق لايحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق فى المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلأن يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء (لان ذلك الشرط فى حكم العلل) من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين فى الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لايصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لاتقاوم الحقيقة (فصار) التعليق بشرط هو فى حكم العلل (معارضا) اى مانعا (لهذه الشبهة) وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط (السابقة عليه) اى على الشرط * توضيحه ان شبهة التعليق فى الحال

لان الشبهة لاتقاوم الحقيقة (فصار) التعليق بشرط هو في حكم العلل (معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه) اي على الشرط وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق

قبل تحقق الشرط (والايجاب المضاف سبب للحال) لان المانع من انعقاده سببا التعليق ولم يوجد في الايجاب المضاف فينعقد سببا لان حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لايخرج شهود الشهر عن السببية (وهو من اقسام العلل) لما بين في قسم العلة (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعتاق فعلم ان السبب ثلثة حقيقي ومجازي وفي معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلل هو المجازي (والثاني العلة وهو لغة) المغير وشريعة (ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء) خرج علة العلة والسبب والشرط والعلامة (وهي سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى) وهو الحقيقة في الباب (كالبيع المطلق للملك) فهو علة اسما لانه موضوع لهذا الموجب وهذا الموجب مضاف اليه لابواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجل هذا الموجب وحكما لانه يثبت به الحكم عند وجوده ولا يتراخى عنه

تقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل (والايجاب المضاف) كقولك انت طالق غدا (سبب للحال) الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لاتخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه (وهو من اقسام العلل) على ما يجئ في اقسامها ان شاء الله تعالى (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي * وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي (والثاني) اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم (العلة) وهي مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمى الامر المثبت للحكم في الشرع بها لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف (وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم) اي ثبوته احترز به عن الشرط (ابتداء) اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات (وهو سبعة اقسام) اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول (علة اسما) اي صورة (وحكما ومعنى كالبيع المطلق) فانه موضوع (للملك) والملك مضاف اليه لابواسطة وعلة

(وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط) كامر من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به فى الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر فى ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى (وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار) فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما (والبيع الموقوف) فانه علة اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخى الملك البات الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت) كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما لكونه موضوعا لحكمه ومعنى لتأثيره فيه لا حكما لتأخره الى الزمان المضاف اليه (ونصاب الزكاة قبل مضى الحول) فانه علة للوجوب اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا فى حكمه اذ الغنى يوجب المواساة لا حكما لان الزكاة لا تجب الا بعد الحول (وعقد الاجارة) فهو علة لملك المنفعة اسما لانه يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان المنفعة معدومة ولذا لم يثبت الملك فى الاجرة (وعلة فى حيز الاسباب لها شبه بالاسباب كشراء القريب) فانه لما كان علة للملك والملك فى القريب علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان سببا

معنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه (وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط) فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع فى الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا فى جامع الاسرار * ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التى تكون موضوعة فى الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبرّ فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير (وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار) فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف رحمه الله لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثانى قوله (والبيع الموقوف) بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخى الملك البات الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت) كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره الى زمان ما اضيف اليه (ونصاب الزكاة قبل مضى الحول) فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر فى وجوب الزكاة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول (وعقد الاجارة) هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التى توجد فى مدة الاجارة وهى معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما (وعلة) يعنى الرابع علة (فى حيز الاسباب) اى فى مكانها والمراد به مشابهتها لها (لها شبه بالاسباب) تفسير له (كشراء القريب) فانه علة للملك والملك

في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا (٧) ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب (ومرض الموت) وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به (والتزكية عند ابي حنيفة) يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله علة للحكم الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب اما انها علة فلأنها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة (٨) مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده (٩) ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود (وكذا) اي كما ذكر من الامثلة (كل ما هو علة العلة) فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين * اعلم ان هذا القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود

الحاجزة مرض مميت لا نفس المرض فمن جهة ان الحكم تراخى الى امر آخر وهو اتصال الموت اشبهت الاسباب (و) كذلك (التزكية عند ابي حنيفة رحمه الله) علة بواسطة الشهادة لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التزكية فكان الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه ومن حيث ان التزكية صفة للشهادة نفي للحكم مضاف الى الشهادة فاي الفريقين رجع ضمن وعندهما لا ضمان لانه للتعدي ولا تعدي لانهم اثنوا عليهم خيرا (وكذا كل ما هو علة العلة) كالرمي فانه علة للقتل بالوسائط فانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء وهو علة الوصول الى المحل وذا علة نفوذه فيه وذا علة موته وهذه الوسائط
من موجبات الرمي فاضيف القتل اليه وصار الرامي قاتلا لكن لما تراخى عنه اشبه بالاسباب

(٧) للعتق (نسخه) (٨) صوابه والعلة مع حكمها تضاف الى علة العلة اهـ (٩) كما اذا رجع الشهود (عزمي زاده)

(و وصف له شبهة بالعلل كاحد وصفى العلة) فان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لايتم نصاب العلة الا بهما كان لكل واحد منهما شبهة العلل لتأثير كل واحد منهما في الحكم حتى اذا تقدم احدهما

كل واحد منهما بدونه جعله قسما آخر (و وصف له شبهة العلل) اى الخامس وصف لايكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل (كاحد وصفى العلة) التى هى ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لايكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر فى اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل فى التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هى المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر علة محرمة للنسيئة لان فى النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها فى الدرجة (وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفى العلة) فان الوصف الذى يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر فى الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقية وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه يرجح على الاول فى التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما فى الملك تطلق وان وجدا فى غيره لا تطلق ولو وجد الاول فى الملك والثانى فى غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول فى غير الملك والثانى فى الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر رحمه الله فعنده لا تطلق فى الصورة الاخيرة كما فى الثانية والثالثة (وعلة اسما وحكما لا معنى) هذا هو القسم السابع (كالسفر والنوم للترخص والحدث) فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه فى الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر فى ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هى المؤثرة فى اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر

لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع له وليس بعلة لكن له شبهة العلل ولذا قلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة وكذا القدر لان الربا النسيئة بشبهة الفضل فثبتت بشبهة العلة (وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفى العلة) فان كل حكم تعلق بعلة ذات الوصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه لانه يترجح على الاول بوجود الحكم عنده وشاركه فى الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما كالقرابة والملك للعتق فان الملك اذا تأخر اضيف اليه حتى يصير المشترى معتقا ومتى تأخرت القرابة بان ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه

واضيف العتق الى القرابة (وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للترخص والحدث) فان (خروج) السفر تعلق به الترخص فى الشرع فكان علة حكما ونسبت الرخص اليه فصار علة اسما لا معنى لان المعنى المؤثر فى هذه الرخصة المشقة لكن السفر سببها فاقيم مقامها وكذا النوم سبب لاسترخاء المفاصل فاقيم مقامه فصار حدثا

خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس (٦) اقيم مقامه ودار الحكم علة معه اعلم ان هذه الاقسام التى ذكرها المصنف هى ستة اقسام من الاقسام السبعة التى خرجت من التقسيم على الوجه الذى ذكرنا لان القسم الرابع وهو ماعبر عنه بقوله علة فى حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى لاحكما واما الى العلة معنى لاحكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذى عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لاحكما ولا اسما وبقى من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فتصير الاقسام ثمانية ((وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم)) قيد بالحقيقية لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا فى جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله ((بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل)) وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا يفسخ العقود الشرعية بعد مدة فلابد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لايبقى زمانين * قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لاعلى العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضرورى ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة ((وقد يقام السبب الداعى والدليل مقام المدعو والمدلول)) كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فى قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينى فانت طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لاتطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها (٧) والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لايخلو عن تأثيرله فى المسبب والدليل يخلو عن ذلك.

(٦) فان النوم متكئا او مضطجعا سبب لاسترخاء المفاصل وهو دليل الخروج (عزمى زاده)

(وليس من صفة العلة الحقيقية) الشرعية (تقدمها على الحكم) كما قال بعض لان العلة مالم توجد تمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر فى شئ فيثبت الحكم عقيبها ضرورة (بل الواجب اقترانهامعا) كما قال المحققون لانه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها (كالاستطاعة مع الفعل) فوجب ان يكون العلل الشرعية كذلك لان الاصل اتفاق الشرع والعقل (وقد يقام) الشئ مقام غيره بطريقين احدهما (السبب الداعى) والثانى (الدليل مقام المدعو والمدلول) والفرق ان السبب لا يخلو عن افضاء او تأثير بخلاف الدليل

(٧) من حيث ان فيه جعل الامر موقوفا الى اخبارها (نسخه)

(و ذلك اما لدفع الضرورة و العجز) عن الوقوف على ماهو الحقيقة (كما فى الاستبراء) اذ المؤثر فى ايجابه شغل الرحم بماء الغير و ذلك باطن فيقدم السبب الظاهر الدال عليه و هو استحداث ملك الوطأ بملك اليمين فى وجوب الاستبراء (او غيره) كالتقاء الختانين مقام خروج المنى فى

وجوب الغسل (او للاحتياط كتحريم الدواعى) فان المعتكف و المحرم حرم عليهما الجماع ثم اقيم المس و القبلة و النظر بشهوة مقامه فى الحرمة للاحتياط (او لدفع الحرج) عن الناس فيما يتحقق فيه حاجتهم (كما فى السفر) فانه اقيم مقام المشقة (و الطهر) الخالى عن الجماع اقيم مقام الحاجة الى الطلاق فى الاقدام على الطلاق (و الثالث الشرط) و هو لغة العلامة وشرعا (ما يتعلق بالوجود دون الوجوب) اى الثبوت اى يتوقف عليه وجود الشئ و يوجد عنده و لا يثبت به (و هو) اى مايطلق عليه اسم الشرط (خمسة شرط محض) و هو ما يتوقف وجود الشئ على وجوده (كدخول الدار للطلاق المعلق به) فى قوله انت طالق ان دخلت الدار امتنع التطليق حكما بالتعليق حتى يوجد الشرط و هو الدخول و عند وجود الشرط يوجد (السقوط) التطليق و يثبت به حكمه و هو الطلاق و على هذا العبادات و المعاملات فانها تعلقت باسباب جعلها الشرع اسبابا للوجوب لم يتوقف ذلك على شرط العلم (وشرط هو فى حكم العلل) و هو كل شرط لم يعارضه علة فانه يصح ان يكون علة يضاف الحكم اليه لانه شبها بها لما يتعلق به من الوجود فيخلفها

وانما يحصل به العلم بالمدلول لاغير (وذلك اما لدفع الضرورة و العجز كما فى الاستبراء) فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام (من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يسقين ماؤه زرع غيره) ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل عليه و هو حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته و دفعا لعجزه عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه و وطؤه سبب لاشتغال رحمها بمائه (وغيره) اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق فى ثبوت النسب (او للاحتياط) اى يكون اقامة السبب مقام المسبب و الدليل مقام المدلول فى ثبوت النسب لاجل الاحتياط (كما فى تحريم الدواعى) الى الوطأ من النظر وغيره اقيمت مقام الوطأ فى الحرمة لاجل الاحتياط (او لدفع الحرج كما فى السفر و الطهر) الخالى عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة و الحاجة الى الطلاق و الفرق بين الضرورة و دفع الحرج ان فى الضرورة و العجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا و فى دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج (و الثالث) من اقسام ما يتعلق به الاحكام (الشرط) و هو فى اللغة العلامة و فى الشريعة ما ذكره المصنف (و هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) اى دون ان يكون مؤثرا فى وجوده احترز به عن العلة و لابد ان يزيد هنا قيدا آخر و هو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشئ ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك الشئ و ليس بمؤثر فيه (و هو) اى ما يطلق عليه اسم الشرط (خمسة) بالاستقراء (شرط محض) و هو الذى يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده (مثل دخول الدار) بالنسبة الى وقوع (للطلاق المعلق به) فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده و ليس له تأثير فيه (و شرط هو فى حكم العلل) يعنى يقوم مقام العلل فى اضافة الحكم اليه (كحفر البئر) فى الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط و ذلك لان علته هو السقوط و علة

(وشق الزق) فان علة التلف سيلان الدهن لكن الزق كان مانعا من عملها صورة فبالشق باشر شرط التلف فيضمن لان هذا الشرط لم يعارضه علة لان السيلان طبيعي للدهن فلا يصلح لاضافة الحكم اليه (وحفر البئر) في الطريق فانه شرط الوقوع بازالة المسكة عن الموضع والمشي سبب محض والعلة ثقلة لكن الارض كانت مانعة للثقل عن العمل فازالة المسكة مباشرة لشرط التلف والسبب لايصلح علة لاضافة الحكم لانه مباح وكذا العلة وهو الثقل لكونه طبيعيا فيجعل الشرط خلفا عنها لانه موصوف بالتعدي فيضمن الكافر ولكن لايصير مباشرا ليكفر ويحرم الميراث (وشرط له حكم الاسباب) وهو ما يعترض عليه فعل فاعل مختار من غير ان يكون ذلك الفعل مضافا الى ذلك الشرط ويكون الشرط مقدما عليه (كما اذا حل قيد عبد حتى ابق) لم يضمن لان مانع الاباق القيد فحله ازالة للمانع فكان شرطا الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب والسبب مما يتقدم العلة لانه وسيلة فيكون سابقا والشرط المحض مما يتأخر عن صورة العلة وان تقدم على انعقادها علة فاشبه السبب المحض لا الذي فيه معنى العلة لان الاباق غير حادث بالشرط وهو الحل بل باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى العلة المعترضة لا الشرط (٧) فانه (نسخه)

السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط (وشق الزق) الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط (وشرط له حكم الاسباب) وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لايكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لايكون ذلك الخ احتراز عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلايكون شرطا محضا * لايقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى * لانا نقول لاننكر تقدم الشرط على صورة العلة وانه (٧) لايخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لايخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي (كما اذا حل قيد عبد حتى ابق) فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان

علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذى هو القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط وكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذى هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذى فيه معنى العلة لان السبب الذى فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ماسبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فصارت بمنزلة سيلان الدهن (وشرط اسما لا حكما) وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك (كاول الشرطين فى حكم تعلق بهما كقوله) لامرأته (ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق) فان دخول الدار الذى يوجد اولا يكون شرطا اسما اى صورة من حيث انه يفتقر اليه الحكم فى الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما حتى لو دخلت المرأة فى المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر * وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا فى وجود الجزاء وفى احدهما شرط الملك فكذلك فى الآخر * ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء * فان قلت لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع * قلت اجمع الامة على

(تسميته)

(وشرط اسما لا حكما كاول الشرطين فى حكم تعلق بهما) لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذا مضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما لافتقار الحكم اليه فى الجملة (كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق) فان دخولها الاولى شرط اسما لا حكما لان الحكم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عنده فلو ابانها ثم دخلت احداهما ثم نكحها ثم دخلت الثانية لم تطلق خلافا لزفر لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجو الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولم يوجد ههنا جزاء يفتقر الى الملك فلم يجز أن جعل الملك شرطا لعين الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك ولم يجز شرطه لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول

(وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان فى الزنا) لان حكم الشرط انما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط
وهذا لايكون فى الزنا بحال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان يثبت بعده

تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع (وشرط هو كالعلامة) يعنى القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة (الخالصة كالاحصان فى الزنا) على مايجئ تقريره فى العلامة (وانما يعرف الشرط بصيغته) اى لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى (فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبيده اذا رآى فيهم خيرا لانه شرط حقيقى اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيهم خير* قلنا هذا الكلام يؤدى الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خير (لحروف الشرط او دلالته) اى دلالة الشرط لاتنفك عن معنى الشرط كالصيغة (كقوله المرأة التى اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف فى النكرة) لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف فى النكرة معتبر لتعرّفها به فصلح دلالة على الشرط فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهى طالق (ولو وقع) اى وصف التزوج (فى المعين) بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التى اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق (لما صلح دلالة) اى لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف فى المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لايحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ فى التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو فى الاجنبية وينجز فى امرأته (ونص الشرط) يعنى صريح الشرط (يجمع الوجهين) اى المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهى كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهى كذا يقع الطلاق فى الصورتين بالتزوج (والرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة فى اول الفصل (العلامة) وهى فى اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفى الشريعة ماذكره المصنف (وهو مايعرف الوجود) اى وجود الحكم (من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان) وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل

لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا بحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده عليه على وجود الاحصان فلا يثبت انه علامة لا شرط (وانما يعرف الشرط بصيغته) اى باللفظ الدال عليه صريحا (لحروف الشرط او دلالته كقوله المرأة التى اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط) دلالة (لوقوع الوصف فى النكرة) فان التزوج دخل على امرأة غير معينة وكانت نكرة والوصف فى النكرة معتبر فصار كأنه قال المتزوجة طالق فيتعلق الطلاق بالتزوج (ولو وقع) الوصف (فى المعين) بان قال هذه المرأة التى اتزوجها طالق (لما صلح دلالة) لان هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط فبقى ايقاعا فى الحال
فيلغو لانه صادف الاجنبية (ونص الشرط يجمع الوجهين) اى اذا اتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط فى المعينة وغيرها (والرابع العلامة وهو) لغة الامارة وشرعا (مايعرف الوجود) اى وجود الحكم (من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان

الآخر فى صفة الاحصان والاسلام * فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جلتها كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى الاحصان يلزم الدور * قلت المراد من الاحصان فى التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها * قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لايتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولاسبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولاوجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال فى الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لاشرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط مايتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لاتوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلاشبهة فكذا الاحصان (حتى لايضمن شهوده) اى شهود الاحصان (اذا رجعوا بحال) هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيق بل هو شرط مجازا يعنى اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرانها لايتعلق بها وجوب ولاوجود ولايجوز اضافة الحكم اليها بخلاف مااذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به

(وثبوت)

حتى لايضمن شهوده اذا رجعوا بحال) سواء رجع شهود الزنا اولا او رجعوا قبل القضاء او بعده او قبل امضاء ماقضى به او بعده او مجتمعين او منفردين لماذكر انه لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها

وثبوت التعدى منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم * والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لايضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهى الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذلااعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لايضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضى بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة * قال شمس الائمة لاضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة * وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لوجود التعدى منهم لما ذكرنا فى تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة فى الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل فى بيان الاهلية

لما فرغ من بيان الحجج ومايتعلق بها شرع فى بيان الاهلية اذ الخطاب لايثبت فى غير الاهل ﴿ العقل معتبر لاثبات الاهلية ﴾ اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لايفهم بدونه وخطاب من لايفهم قبيح فكان معتبرا له ﴿ وانه خلق متفاوتا ﴾ فكم من صغير يستخرج بعقله مايعجز عنه الكبير ﴿ وقالت الاشعرية لاعبرة للعقل اصلا ﴾ يعنى لامدخل له فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا فى ايجاب شئ وتحريمه ﴿ دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل ﴾ وهو قول اصحاب الشافعى حتى ابطلوا ايمان صبى عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله ﴿ وقالت المعتزلة انه ﴾ اى العقل ﴿ علة موجبة لما استحسنه ﴾ على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع ﴿ محرمة لما استقبحه ﴾ على القطع ﴿ فوق العلل الشرعية ﴾

(فصل فى بيان الاهلية) اى اهلية الخطاب (العقل معتبر لاثبات الاهلية) اذ الخطاب لايفهم بدونه وخطاب من لايفهم قبيح (وانه خلق متفاوتا) فكم من صغير يستخرج بعقله مايعجز عنه الكبير (وقالت الاشعرية لاعبرة للعقل اصلا) اى لامدخل له فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا فى ايجاب شئ وتحريمه (دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) وهو قول اصحاب الشافعى حتى ابطلوا ايمان الصبى لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كايمان صبى غير عاقل جنتهم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة فانتفى حكم الكفر (وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية

فلم يثبتوا بدليل الشرع مالا يدركه العقل) وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل (وقالوا لاعذر لمن غفل
في الوقف عن الطلب وترك الايمان) اى اذا عقل صغيرا كان او كبيرا يجب عليه طلب الحق
والاستدلال لوجود مناط التكليف (والصبى العاقل مكلف بالايمان) عندهم (ومن لم تبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار) عندهم او جود الموجب للايمان وهو العقل وحجتهم قصة ابراهيم عليه السلام حين قال لابيه انى اراك وقومك فى ضلال مبين وكان قبل الوحى ولولم يكن العقل حجة لما كانوا معذورين ولما كانوا فى ضلال مبين (ونحن نقول فى الذى لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) لان العقل وان كان آلة للمعرفة لا يقع به الكفاية بحال لان العلم الحاصل به لابد ان يكون بعد ترتيب مقدمات صحيحة وحصوله اذ ذاك بطريق الفيض فلا يكون بمجرده كافيا
وهذا ظاهر لانه بعدما ثبت انه آلة فالآلة لا يستقل بالتحصيل فلابد من توفيق الهى وانما (معذورا)
يعذر اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من الاستدلال على معرفة الله تعالى بان بلغ على شاهق جبل ومات من
ساعته (و) اما (اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن (٧) فى نفس الامر (نسخه)

لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل (فلم يثبتوا بدليل الشرع مالا يدركه العقـل) فان قلت اتفق اهل القبـلة على ان فى الشرع مالا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها * قلت ارادوا به مالا يدرك العقل تحققه فى نفسه (٧) لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعـالى فى الآخرة بلا كيف ولا جهـة ومثل ان يكون الكفر والمعاصى داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كل واحد منهما ممـا يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا فى ذلك بقصة ابراهيم عليه السـلام فانه قال لابيه (انى اراك وقومك فى ضلال مبين) وكان هـذا القول قبل الوحى فانه قال اراك ولم يقل اوحى الىّ ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا فى ضلال مبين (وقالوا لا عـذر لمن غفل فى الوقف) اى التوقف (عن الطلب) اى طلب الايمان (وترك الايمان والصبى العاقل مكلف بالايـمان ومن لم يبلغه الدعوة) اصلا ونشأ على شـاهق الجبل (اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار) لوجوب الايمان بمجرد العقل واما فى الشرائع فمعذور حتى يقوم عليـه الحجة وهكذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله وعليه مشـايخنا من اهل السـنة حتى قال الشيخ ابو منصور فى الصبى العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السـلام (رفع القلم عن ثلث) الحديث على الشرائع لكن هـذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظـاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ماقاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله (ونحن نقول فى الذى لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاسـتدلال بان بلغ فى شاهق الجبل ومات من سـاعته (واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن

معذورا ﴾ لان الامهال و ادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل فى حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر فى الآيات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستخفافه بالحجة فلا يكون معذورا ﴿ وان لم تبلغه الدعوة ﴾ ان هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوى لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى فى زمان قليل ما لايهتدى غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها فى حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها ﴿ وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا ﴾ لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين فى الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لاتكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يضمن ﴿ ولا يصح ايمان الصبى العاقل عندهم ﴾ لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة ﴿ وعندنا يصح ﴾ ايمان الصبى العاقل ﴿ وان لم يكن مكلفا به ﴾ اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلث عن صبى حتى يحتلم) الحديث * والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفى العذاب الدنيوى فلا ينتهض حجة علينا ﴿ والاهلية نوعان اهلية وجوب ﴾ وهى صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه ﴿ وهى بناء على قيام الذمة ﴾ اى اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهى محل الوجوب * والذمة فى اللغة العهد وفى الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذى عاهد الانسان ربه يوم الميثاق ﴿ والآدمى يولد وله ذمة صالحة

معذورا وان لم تبلغه الدعوة) لان الامهال الى ادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة فى حق تنبيه القلب (وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا ولا يصح ايمان الصبى العاقل عندهم) لما تقدم (وعندنا يصح) لان مناط التكليف ادنى ما يطلق عليه العقل وحدة الاذهان فى الصبيان فى اول نشوهم (وان لم يكن مكلفا به) حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعدما استوصفت وهى تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها فعلم انها غير مكلفة اذ لو كانت لبانت كما اذا بلغت كذلك (والاهلية نوعان اهلية وجوب) وهو الصلاحية بحكم الوجوب فمن كان اهلا بحكم الوجوب بوجه اداء او قضاء كان اهلا للوجوب عليه والا فلا (وهى بناء على قيام الذمة) لان محل الوجوب الذمة ولذا يضاف اليها فيقال وجب فى ذمته (والآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب) وكذا لو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن اجماعا والذمة العهدة فالمراد بمحل الوجوب الذمة والنفس لها ذمة وعهد

للوجوب له) وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولى ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة ومعدا للانفصال لم يكن جزأ لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى شيئا له لايجب عليه الثمن ولايجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ (غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه) بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه (فجاز ان يبطل الوجوب) ولايثبت (لعدم حكمه) كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر (فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان الاتلاف (والعوض) كثمن المبيع (ونفقة الزوجات) والاقارب (لزمه) اى الصبي اما نفقة الزوجات فلأنها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس للزوجة حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لاتجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه (وما كان عقوبة) كالقصاص (او جزاء) كحرمان الميراث (لم يجب عليه) اى على الصبي لانه لايصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة اوجزاء الفعل ولايلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب (وحقوق الله تعالى تجب) على الصبي (متى صح القول بحكمه) اى بحكم وجوب الحق لله (كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن(٩) ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولى في ذلك كادائه (ومتى بطل القول بحكمه لاتجب كالعبادات

لعدم حكمه جاز منقسما بانقسام الاحكام (فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان الاتلاف (والعوض) كثمن المبيع والصلة التى لها شبه بالمؤن كنفقة الاقارب (ونفقة الزوجات لزمه) اى الصبي لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء لان المال مقصود ههنا فاداء وليه كادائه (وما كان عقوبة اوجزاء) كالقصاص راجع للعقوبة وحرمان الميراث راجع للجزاء (لم يجب عليه) لانه لايصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة اوجزاء الفعل (وحقوق الله تعالى تجب عليه متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما غير مقصود والمقصود منهما المال واداء الولى كادائه فيكون من اهل وجوبه (ومتى بطل القول بحكمه لايجب كالعبادات

(٩) المؤن كغرف جمع مؤنة كغرفة وهي احدى اللغات التي فيه انظر المصباح اه (مصححه) (الخالصة)

الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما كالحج لان المقصود فى حقوق الله تعالى هو الاداء وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم والصغير ينافيه والمؤدى بالنائب غير صالح للطاعة لانها نيابة جبر لا اختيار لثبوتها عليه شرعا (والعقوبات) كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل (واهلية اداء وهى نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر كالصبى العاقل والمعتوه البالغ) فانه بمنزلة الصبى العاقل من حيث ان له اصل العقل وليس له صفة الكمال (وتبتنى عليها صحة الاداء) اى لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب (وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل) وذلك يكون للبالغ العاقل (و يبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب) لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا وهو منتف بالنص (والاحكام منقسمة فى هذا الباب) اى فى باب الاهلية على مامر فى اهلية الوجوب (لحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره) اى ان يكون قبيحا غير مشروع بوجه (كالايمان وجب القول بصحته من الصبى

الخالصة) كالصوم والصلاة والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبى (والعقوبات) كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل (واهلية) اى النوع الثانى من نوعى الاهلية اهلية (اداء وهى نوعان) بالاستقراء (قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر) لا خلاف فى ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل واحد منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة (كالصبى العاقل) فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه (والمعتوه البالغ) فانه قاصر العقل مثل الصبى وان كان قوى البدن (وتبتنى عليها) اى على الاهلية القاصرة (صحة الاداء) على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب (وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل) الغير الموصوف بالقصور (والبدن الكامل و يبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب) لان فى الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفى فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلث عن الصبى حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ) والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء (والاحكام منقسمة فى هذا الباب) اى باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة (الى ستة اقسام) اشار المصنف الى احكام هذه الاقسام على الترتيب (لحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره) اى غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول (كالايمان وجب القول بصحته من الصبى) لانه نفع محض ولان عليا رضى الله عنه افتخر بذلك وقال

※ سبقتكم الى الاسلام طرا ※ صبيا مابلغت اوان حلمى ※

واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه

بلالزوم اداء) لماثبت عدم اهلية ادائه وجد منه بحقيقته لان الشيء اذا وجد بحقيقته لاينفى الابحجر من الشرع وذلك فى الايمان باطل لكونه حسنا

لايحتمل غيره ولا عهدة

وبين امرأته المشركة فضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لانه شرع عاصما (بلا لزوم اداء) والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ماعقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا * وقال الشافعي رحمه الله لايصح ايمانه قبل البلوغ فى حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولاتبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما فى حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى حق احكام الآخرة ثبوته فى احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر فى احكام الآخرة مؤمن فى احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين على المنافقين فى زمن النبي عليه السلام (وان كان قبيحا لايحتمل غيره كالكفر) اى الردة (لايجعل عفوا) حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته فى حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولايرث من اقاربه المسلمين ولكن لايقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لوقتله احد قبل البلوغ او بعده لايجب عليه شيء كالمرتدة لاتقتل ولوقتلها احد لايجب عليه شيء * وقال ابو يوسف والشافعي لايصح ردته فى حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض * فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته * قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك (وماهو بين الامرين) اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا (كالصلاة ونحوها) كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة فى بعض الاوقات دون بعض (يصح الاداء من غير لزوم عهدة) اى ضمان يعنى اذا شرع فيه لايجب اتمامه والمضى فيه حتى اذا افسده لايجب عليه القضاء وفى صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة) والصدقه

الافى لزوادائه وذلك موضوع عنه (وان كان قبيحا لايحتمل غيره كالكفر) المراد من كونه حقه تعالى ان حرمته حقه (لايجعل عفوا) لان جهله بغيره تعالى لايجعل عفوا فكيف به حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته لانه كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة وابو يوسف لايحكم بصحتها منه فى احكام الدنيا لانها تتمحض ضررا (وماهو بين الامرين) اى بين ان يكون حسنا وان لايكون يعنى يحتمل ان يكون مشروعا فى بعض الاوقات والحالات دون البعض (كالصلاة ونحوها) من الصوم والحج (يصح الاداء) منه باعتبار الاهلية القاصرة (من غير لزوم عهدة) فلايلزمه الاتمام بالشروع والقضاء بالافساد لان فى صحة الاداء بلالزوم نفع محض لانها يعتاد اداءها (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة

(وقبضهما)

وقبضهما (يصح مباشرته) اى مباشرة الصبى هذا هو القسم الرابع (وفى الضار المحض) وهو مالايشوبه نفع فى العاجل (كالطلاق والعتاق) والصدقة والقرض (والوصية تبطل اصلا) فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه * قال الامام شمس الائمة فى اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبى غير واقع وهذا وهم عندى لانه اذا تحققت الحاجه الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع فى حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقه بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة (وفى الدائر بينهما) اى بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى (كالبيع) فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا (ونحوه) كالاجارة والنكاح (يملكه برأى الولى) لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى الولى برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولى التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأى الولى لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولى بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبى بعد اذن الولى له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابى حنيفه رحمه الله روايتان فى رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأى الولى فيثبت شبهة النيابة فى تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة فى موضع التهمة وهو التصرف مع الولى لاحتمال ان الولى انما اذن له فى البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبى وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبى وفى رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن * وقال الشافعى رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لايعتبر عبارته

(وفى الضارّ المحض) الذى لايشوبه نفع فى العاجل (كالطلاق والعتاق والوصية تبطل اصلا) لان الصبى مظنة الترحم والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع فى حقه الضارّ فبطلت مباشرته ولم يملكه عليه غيره سوى القرض للقاضى (وفى الدائر بينهما) اى بين النفع والضرر (كالبيع ونحوه) من الاجارة والنكاح وغيرهما فانها تشتمل على زوال الملك وهو ضرر وحصول البدل وهو نفع (يملكه برأى الولى) لا بنفسه لاحتمال الضرر لانه اهل بحكمه بمباشرة الولى فكان اهلا بسببه لامحالة والمانع وهو احتمال الضرر اندفع برأى الولى (وقال الشافعى رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لاتعتبر عبارته فيه

لا يصلح وليا لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة فلا يجتمعان قلنا لا منافاة لانا متى جعلناه وليا فى تصرف لم نجعله فيه موليا عليه وبالعكس

فصل

(والامور المعترضة على الاهلية) فيمتنع الاحكام المتعلقة بها (نوعان سماوى) وهو الذى يكون من قبل صاحب الشرع من غير ان يكون للعبد فيه صنع (وهو الصغر) وعدمنها لان الآدمى قد يخلو عنه كآدم (وهو فى اول احواله كالجنون) لانه عديم العقل

اى عبارة الصبى (فيه كالاسلام والبيع) فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولى ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه (وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية) فان وصيته باعمال البرّ صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبرّ اوغيره وسواء مات بعد البلوغ اوقبله لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك (واختيار احد الابوين) صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد (٤) فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولى فيعتبر عبارته فيه لما روى ان النبى عليه السلام خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه له اختار ماهو انفع له ولم يوجد مثله فى حق غيره كذا فى المبسوط

فصل

(والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى) وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوى على المكتسب لانه اظهر فى العارضية لخروجه عن اختيار العبد (وهو الصغر) ذكر الصغر فى العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل فى ماهية الانسان فكان امرا عارضا (وهو) اى الصغر (فى اول احواله كالجنون) لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر أن الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبى يؤخر العرض الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر فى الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة

(٤) قوله وبينهما ولد سواء كان ذكرا او انثى وعندنا ان كان الولد ذكرا فحق الحضانة للام الى أن يستغنى عنها بان يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجى وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى أن تحيض ثم تدفع الى الاب ولا تخير بوجه ولا يعتبر عبارته فيه شرعا كذا فى الكشف اه (عزمى زاده)

فى تأخير العرض لان الجنون لانهاية له ويلزم الاضرار الكلى بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لايجوز (لكنه) اى الصغير (اذا عقل) اى ظهر شئ من آثار العقل (فقد اصاب ضربا) اى نوعا (من اهلية الاداء) لاالاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر (فيسقط به) اى بذلك العذر (مايحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والزكاة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ فى انفسها (فلا يسقط عنه فرضية الايمان) لانه لايحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما (حتى اذا أداه) اى آمن الصبى (كان فرضا) لانفلا الايرى انه اذا آمن فى صغره لزمته الاحكام التى تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها * لايقال لم لايجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لافرضا لان الايمان لايتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض (ووضع عنه) اى ترك (الزام الاداء) يعنى لو اسلم فى صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا (وجملة الامر) لما ذكر بعض احكام الصبى على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلى يعنى ان جملة الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه (ان يوضع عنه العهدة) اى يسقط عن الصبى عهدة مايحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها لاتحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم مايوجب التبعية والمؤاخذة (ويصح منه) اى من الصبى بان يباشر بنفسه (وله) اى للصبى بان يباشر غيره لاجله (مالاعهدة فيه) اى لاضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام (من لم يرحم صغيرنا) الحديث (فلا يحرم) الصبى (عن الميراث بالقتل) اى قتل مورثه عمدا او خطأ هذا تفريع على قوله يوضع عنه و يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط

(لكنه اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء) وهى الاهلية القاصرة لكن الصبى عذر مع ذلك (فسقط به مايحتمل السقوط عن البالغ) كالصلاة والزكاة والصوم والحج والحدود والكفارات (فلا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا أداه كان فرضا) لانفلا واذا بلغ ولم يعد الشهادة لايجعل مرتدا ولو كان نفلا لما كان كذلك (ووضع عنه الزام الاداء) لانه ليس باهل له (وجملة الامر) اى القول الكلى فى امره (ان توضع عنه العهدة) لما مر انه من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو (ويصح منه) اى من الصبى (وله) من غيره (مالاعهدة فيه) اى لاضرر كقبول الهبة (فلا يحرم الصبى عن الميراث بالقتل) اى قتل مورثه

بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لايصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله ﴿ عندنا بخلاف الكفر والرق ﴾ هذا جواب سؤال يرد على قوله فلايحرم عن الميراث وهو ماذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعية وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث (٣) بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم (٤) اما الرق فلأن الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) والارث مبني على الولاية ﴿ والجنون ﴾ وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على مايضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه ﴿ يسقط به كل العبادات ﴾ المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم ولايسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه ﴿ لكنه ﴾ اي الجنون ﴿ اذا لم يمتد ألحق بالنوم ﴾ عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ (٥) لم يلزمه قضاء مامضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف على العكس * وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلايمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم

الكفر والرق) فانهما ينافيان استحقاق الارث لان الميراث من باب الولاية ولاولاية للكافر على المسلم والرق ينافي مالكية المال (والجنون) وهو آفة سماوية باعثة للانسان على افعال تنافي مقتضى العقل مطلقا من غير ضعف في عامة اطرافه (يسقط به كل العبادات) اذ لاقدرة عليها بدون العقل (لكنه اذا لم يمتد ألحق بالنوم) عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يوجب حرجا في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم

(٣) قوله كما في الحرمان عن الميراث يعني ان الحرمان عن الميراث بسبب القتل انما يكون فيما يكون بطريق العقوبة جزاء على الجناية (عزمي زاده)
(٤) قوله عن المسلم فيه تسامح لان الرق ينافي اهلية الارث مطلقا اه (عزمي زاده) (٥) الظاهر انه سهو من قلمه والصواب من وقت الجنون (عزمي زاده)

(وحد الامتداد) يختلف باختلاف العبادات فحده (فى الصلاة ان يزيد على يوم وليلة) باعتبار الاوقات عند محمد ليصير ستا فيدخل فى حد التكرار والساعات عندهما اقامة للوقت مقام الصلاة تيسيرا ويظهر الخلاف فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق فى الغد بعد دخول الظهر (وفى الصوم باستغراق الشهر) ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الا بحول فيزداد المؤكد على الاصل (وفى الزكاة باستغراق الحول) لانها تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية (وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل) تيسيرا وتحقيقا (والعته بعد البلوغ) وهو آفة توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلطا يشبه بعض كلامه العقلاء وبعضه المجانين وكذا سائر اموره (وهو كالصبى مع العقل فى كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل) فيصح اسلامه وتوكيله ويضمن لو اتلف مال الغير وتوقف اجارته وبيعه على اجازة الولى (لكنه يمنع العهدة) اى الزام شئ فيه مضرة كالصبا فلا يطالب فى الوكالة بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يصح طلاق امرأته واعتاقه عبده باذن الولى وبغير اذنه (واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة) لان المنفى عهدة يحتمل العفو فى الشرع وضمان المتلف لا يحتمله لانه حق العبد والضمان شرع جزاء لما استهلك من المحل المعصوم (وكونه) اى المستهلك (صبيا معذورا او معتوها لا ينافى عصمة المحل)

عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء ﴿وحد الامتداد فى الصلاة ان يزيد على يوم وليلة﴾ لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعنى ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل فى حد التكرار ﴿وفى الصوم باستغراق الشهر﴾ اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلاة يوم وليلة فأكدت كثرتها بدخولها فى حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفى قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق فى جزء من الشهر ليلا اونهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلوانى انه لو كان مفيقا فى اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق فى يوم من رمضان فى وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء ﴿وفى الزكاة﴾ اى الامتداد فى حق الزكاة ﴿باستغراق الحول﴾ وهو الاصح لان الزكاة لا تدخل فى حد التكرار الا بدخول السنة الثانية ﴿وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل﴾ تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط ﴿والعته بعد البلوغ﴾ وهو آفة توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا فى عدم العقل يشبه العته بآخر احوال الصبا فى وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف ﴿وهو كالصبى مع العقل فى كل الاحكام حتى لا يمنع﴾ العته ﴿صحة القول والفعل﴾ فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من

لانها ثابتة لحاجة العبد اليه وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه عنه وهذا جواب سؤال (ويوضع عنه) اى عن المعتوه (الخطاب) حتى لا يجب عليه عبادة ولا عقوبة (كالصبى) لان لنقصان العقل اثرا فى سقوط الخطاب عنه عنه وقال بعض لا يمنع وجوب العبادات (ويولى عليه) لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر لانه دليل العجز (ولا يلى على غيره) لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره (والنسيان) وهو بديهى التصور (وهو لا ينافى الوجوب فى حقوق الله تعالى) لانه لا يعدم العقل والذمة (لكن النسيان اذا كان غالبا) فى حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه ولا يخلو عنه فى الاغلب (كما فى الصوم) فانه غالب فيه لميل النفس طبعا الى الاكل والشرب (والتسمية فى الذبيحة) فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع منه فتكثر الغفلة عن التسمية فى تلك الحال (وسلام الناسى) بان سلم (فى القعدة الاولى) لانها محل السلام وليس للمصلى هيئة مذكرة انها الاولى (يكون عفوا) لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيصلح سببا للعفو فى حقه تعالى (ولا يجعل عذرا فى حقوق العباد) فلو اتلف مال انسان ناسيا ضمن لانها محرمة لحاجتهم وبالنسيان لا يفوت حرمة حقهم وحاجتهم (والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة)

الصبى (لكنه) اى العته (يمنع العهدة) اى الزام شئ فيه مضرة فلا يطالب المعتوه فى الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولى ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولى له (واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغى ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو فى الشرع وضمان المستهلك ليس يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم (وكونه) اى والحال ان كون المستهلك (صبيا معذورا او معتوها لا ينافى عصمة المحل) لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقى المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل (ويوضع عنه) اى يسقط عن المعتوه (الخطاب) كالصبى حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت فى حقه العقوبات (ويولى عليه) اى يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبى لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة للنظر والمرحمة لانه دليل العجز (ولا يلى على غيره) اى لا يلى المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره (والنسيان) وهو بديهى فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضرورى لا مكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون (وهو لا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى) فان فات صلاة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء (لكن النسيان اذا كان غالبا كما فى الصوم) فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم (والتسمية فى الذبيحة) فان ذبح الحيوان يوجب هيبة

بفترة عارضة مع قيام عقله اى لا يقدر على استعمال الادراكات الحسية ليدرك ولا على استعمال نور العقل ليدرك المعقولات ولا على افعاله الاختيارية كالقيام (فاوجب تأخير الخطاب) للاداء لعجزه عن فهم مضمون الخطاب ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن فى وجوب القضاء حرج يؤيده من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها (و ينافى الاختيار اصلا) لانه انما يكون بالتميز ولا تميز مع النوم (حتى بطلت عباراته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة) والبيع والشراء (ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته فى الصلاة حكم) حتى اذا قرأ فى صلاته وهو نائم فى حال قيامه لم يصح قراءته واذا تكلم فيها لم تفسد ولا يكون قهقهته حدثا ولا تفسد الصلاة فى الصحيح لان جعلها حدثا لصحتها فى موضع المناجاة و يسقط ذلك بالنوم (والاغماء وهو ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى بخلاف الجنون فانه يزيله) ولذا لم يعصم منه الانبياء كالمرض وعصموا من الجنون (وهو كالنوم حتى بطلت عباراته بل) هو (اشد منه) لان النوم فترة اصلية وهذا عارض ينافى القوة اصلا ولذا يتنبه النائم اذا نبه ولا كذلك المغمى عليه (فكان حدثا بكل حال) مضطجعا كان او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب (و قد يحتمل الامتداد فيسقط

وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية فى تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف (وسلام الناسى فى القعدة الاولى) لانها محل السلام وليس للمصلى هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه (يكون عفوا) لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه (ولا يجعل) اى النسيان (عذرا فى حقوق العباد) حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (والنوم) وهو فترة طبعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه (وهو عجز عن استعمال القدرة) ليس هذا تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم (فاوجب تأخير الخطاب) فى حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز (ولم يمنع) النوم (الوجوب) لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه (وينافى) النوم (الاختيار اصلا) لانه بالتميز ولم يبق للنائم تميز (حتى بطلت عباراته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة) والبيع والشراء (ولم يتعلق بقراءته) اى قراءة النائم (وكلامه وقهقهته فى الصلاة حكم) يعنى اذا قرأ المصلى فى صلاته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم فى الصلاة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقه النائم لا تكون حدثا وفى الخانية والخلاصة والنوازل يفسد صلاة النائم كلامه واذا قهقه النائم فى الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد صلاته (والاغماء وهو ضرب مرض) اى نوعه (يضعف القوى ولا يزيل الحجى) اى العقل (بخلاف الجنون فانه يزيله) اى الجنون يزيل العقل (وهو) اى الاغماء (كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه) اى الاغماء اشد من النوم فى فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء (فكان) اى الاغماء (حدثا بكل حال) اى مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض الاحوال (وقد يحتمل الامتداد وقد لا يحتمل فيسقط به الاداء) يعنى الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط به القضاء (كما فى الصلاة اذا زاد

به الاداء) دفعا للحرج و اذا بطل الاداء بطل الوجوب (كما فى الصلاة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات) عند محمد (وباعتبار الساعات عندهما) كما مر وامتداده فى الصوم نادر وكذا فى الزكاة فلا يعتبر لابتناء الاحكام على ماعم وغلب لاماشذ وندر (والرق وهو عجز حكمى) لاحقيقى فرب عبد اقدر من حر حسا لكنه عاجز عما يقدر عليه من الاحكام كالشهادة والولاية (شرع جزاء فى الاصل) لان الكفار لما استنكفوا ان يكونوا عبيده تعالى جازاهم بجعلهم عبيد عبيده (لكنه فى) حال (البقاء صار من الامور الحكمية) اى ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه مايستحق به الجزاء (به) اى بسبب الرق (يصير المرء عرضة) منصوبا (للتملك والابتذال) اى الامتهان (وهو وصف لايتجزأ) لاستحالة ان يكون بعضه قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا زائل المالكية والولاية واهلية الشهادة (كالعتق الذى هو ضده) لان العتق قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لايتصور فى البعض الشائع دون البعض (وكذا الاعتاق عندهما) لان انفعاله العتق فلا يتصور بدونه وانفعاله وهو العتق غير متجزئ بالاجماع فلا يتجزأ الفعل وهو الاعتاق

على يوم وليلة) يعنى امتداده فى حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة (باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما) كما بينا فى الجنون وعند الشافعى رحمه الله تعالى من اغمى عليه وقت صلاة كامل لايجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث علىّ رضى الله عنه انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فعرفنا ان امتداده فى حق الصلاة خاصة (وامتداده فى الصوم نادر فلا يعتبر) يعنى لو كان مغمى عليه فى جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفى الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره (والرق وهو عجز حكمى) حيث لايقدر على مايقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها (شرع جزاء) على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأملوا فى آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده وألحقهم بالبهائم فى التملك (فى الاصل) اى فى اصل وضعه وابتداء ثبوته (لكنه) اى الرق (فى البقاء صار من الامور الحكمية) اى صار فى حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه فى الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لايبتدأ على المسلم لكنه فى حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج (به يصير المرء عرضة للتملك) اى محلا له مأخوذ من عرضة القصاب وهى خرقته التى يمسح دسومة يده بها (والابتذال) اى التصرف (وهو وصف لا يتجزأ) اى لايقبل التجزئ ثبوتا وزوالا (كالعتق الذى هو ضده) فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لايتصور فى البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزئ ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد فى النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له فى النصف الآخر بالاجماع (وكذا الاعتاق عندهما

لا يتجزأ حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام (من اعتق شقصا له فى عبده عتق كله) (لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر) لان الاعتاق اذا كان متجزئا فالعتق ان ثبت (٧) فى الكل يلزم الاثر بدون المؤثر (او المؤثر بدون الاثر) ان لم يكن ثابتا فى الكل (او تجزأ العتق) ان ثبت فى البعض دون الآخر (وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه ازالة الملك متجزئ) بالقول (لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحياة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحياة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا فى ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجزئ وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده فى باقى قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة (والرق ينافى مالكية المال لقيام المملوكية مالا) فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا تجتمعان فى شخص واحد * فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمى فلا تتنافيان لاختلاف الجهة * قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمى يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا فى حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية وهى صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى) اى الاخذ بالسرية وهى الامة التى بوأتها واعددتها للوطأ وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صارا حق

(لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزأ العتق) لانه اذا اعتق البعض فاما ان يثبت العتق اولا فان ثبت فاما ان يثبت كلا او على وفق الاعتاق فان ثبت كلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق لم يثبت الا فى البعض فثبوت العتق فى البعض الآخر يكون بلا اعتاق وان ثبت على وفقه لزم تجزئ العتق وان لم يثبت اصلا يلزم وجود المؤثر بدون الاثر لان الاعتاق لما كان متجزئا كان كل جزء منه علة مؤثرة فى اثبات حكمه وقد وجد الاعتاق فى البعض ولم يعتق منه شئ فوجد المؤثر بلا اثر (وقال ابو ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه) اى الاعتاق (ازالة الملك متجزئ) هو حقه فانهم كما اتفقوا على عدم تجزئ العتق والرق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجر للغير عنه قابل للتجزئ ثبوتا وزوالا فيتجزأ الاعتاق فى المحل كالبيع لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه الذى هو حقه وهو مالك للمالية (لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ماقلتم) فان الرق حق الشرع لانه جزاء اوجبه الله تعالى وكذا العتق الذى هو قوة غير موكول اليه بل الله تعالى يثبته فى المحل فلو كان الاعتاق اسقاط الرق او اثبات العتق قصدا لكان متصرفا فى حق الغير قصدا (والرق ينافى مالكية المال) حتى لا يملك العبد من المال شيئا وان ملكه المولى (لقيام المملوكية مالا) اى من حيث انه مال فلا يمكن ان يكون مالكا من حيث المالية لان المالكية تنبئ

(٧) يعنى فى صورة اعتاق البعض (عزمى زاده)

عن القدرة والمملوكية عن ضدها فلا تجتمعان فى شخص من جهة (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى) وان اذن لهما المولى كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق (ولا يصح منهما حجة الاسلام) لعدم اصل القدرة وهى البدنية لان ذاته ملك المولى وملك الذات يستلزم ملك الصفات فكانت منافعه للمولى والعبادة لاتتأدى بملك الغير الا ما استثنى عليه كالصلاة والصوم فان القدرة التى يحصلان بها ليست للمولى بالاجماع (ولا ينافى مالكية غير المال) لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا منافاة (كالنكاح) فانه مالك له لانه من خواص الآدمية وتوقفه على اذن المولى لكونه لم يشرع الا بالمال وفى ايجابه بدون اذنه اضرار به (والدم) والحياة حتى لا يملك المولى اتلافه لان فيه تفويت حياته ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم (وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات) الموضوعة للبشر فى الدنيا لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان

بمكاسبه لحريته بدا فيوهم ذلك جواز التسرى فازال الوهم بذكره (ولا يصح منهما) اى من العبد والمكاتب (حجة الاسلام) حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لاتخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولايقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصلاة والصوم (٦) لان القدرة التى يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض ليس للمولى بالاجماع وهذا (٧) بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى فى وقت الظهر خلفا عنه ومنافع اداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض (ولا ينافى مالكية غير المال كالنكاح والدم) فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لايملك الانتفاع بامة المولى وطأ عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفى ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها حق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح * فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح * قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذى هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدمه لانه يحتاج الى البقاء ولابقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو فى ذلك مثل الحر (وينافى) الرق (كمال الحال فى اهلية الكرامات) الموضوعة للبشر فى الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة فى الآخرة فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال منبئ عن العز والشرف والرق

(منبئ)

(٦) قوله لان القدرة التى يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض المراد بالصوم ايضا هو الصوم الفرض وكأنه من قبيل الاكتفاء (عزمى زاده) (٧) قوله وهذا بخلاف الجمعة الى قوله وبخلاف الفقير لم يوجد اكثر فى النسخ فيصح اه (مصححه)

(كالذمة) فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب (والولاية) فانها نفاذ القول على الغير فكانت كرامة (والحل) فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة بلا استلزام اثم كرامة فانتقضت بالرق حتى لا يحتمل ذمته الدين بنفسها فضمت اليها مالكية الرقبة حتى اذا تصرف المأذون ووجبت الديون فى ذمته يباع رقبته وكذا ضم اليها كسبه ولم يجعل اهلا لملك المال بل اهلا للتصرف فى المال واستحقاق اليد عليه ولا ينكح سوى امرأتين (وانه) اى الرق (لا يؤثر فى عصمة الدم) تنقيصا واعداما سواء كانت العصمة مؤثمة او مقومة (لان العصمة المؤثمة) تثبت (بالايمان والمقومة بداره) اى بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر فى دار الحرب ثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله (قاتل يأثم ولا دية ولا قصاص (والعبد فيه) اى فى كل واحد من الامرين (كالحر) اما فى الايمان فظاهر واما فى الاحراز بالدار فانه يتم بما يوجب القرار فيها بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك اذ الرقيق تبع للمولى

منبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف ﴿ كالذمة ﴾ اى صلاحية الايجاب والاستيجاب (٧) ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة ﴿ والولاية ﴾ فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانها من باب السلطنة ﴿ والحل ﴾ اى حل النساء فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه علامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين (٨) ﴿ وانه ﴾ اى الرق ﴿ لا يؤثر فى عصمة الدم ﴾ سواء كانت العصمة مؤثمة وهى التى توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهى التى توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم ﴿ لان العصمة المؤثمة بالايمان ﴾ بالله ﴿ والمقومة بداره ﴾ اى بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر فى دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص ﴿ والعبد فيه ﴾ اى فى كل واحد من الامرين ﴿ كالحر ﴾ اما فى الايمان فظاهر واما فى الاحراز بالدار فلأنه يتم بما يوجب القرار فى هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت فى حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما يثبت فى حق المولى يثبت فى حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها ﴿ وانما يؤثر فى قيمته ﴾ يعنى الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهى تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية فى العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان تنتقص عن الحر قيمته ﴿ ولهذا ﴾ اى ولكون العبد مثل الحر فى العصمة ﴿ يقتل الحر بالعبد ﴾ قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعى لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه فى كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد

(وانما يؤثر فى قيمته) حتى اذا قتل العبد خطأ وقيمته مثل الدية او اكثر ينتقص عن الدية عشرة (ولهذا) اى لكون العبد كالحر فى العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصا اذ القصاص يعتمد المساواة فيها وعند الشافعى لا يتمكن معنى المالية (٧) التى يمتاز بها (نسخه) (٨) حرتين او امتين اه (عزمى زاده)

(وصح امان) العبد (المأذون) بالجهاد لانه بالاذن يصير شريكا مع الغزاة فيماهو الحاصل بالجهاد وهو الغنيمة حيث استحق رضخها فاذا امن ثبت الامان فى حقه لانه اسقط حقه فى الغنيمة ثم يتعدى الى غيره كشهادته بهلال رمضان فكان امانة خارجا من اقسام الولاية (و) صح (اقراره بالحدود والقصاص) لما مر انه لاينا فى مالكية غير المال (والسرقة المستهلكة) حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال (والقائمة) اى بسرقة مال قائم بعينه فى يده فيرد على المسروق منه (وفى المحجور اختلاف) فعندابى حنيفة رحمه الله تعالى يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال لان اقرره بالقطع قد صح فيصح بالمال تبعا لاستحالة قطعه فى مال مملوك لمولاه وعند ابى يوسف رحمه الله تعالى يصح فى الحد لا المال لانه اقرّ بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال وهو على سيده فلا يصح وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لايقطع ولا يرد المال لان اقرار المحجور باطل فى حق المال فلم يصح (تبعا) فى حق القطع ايضا وهذا الاختلاف فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالى اما اذا صدقه فيقطع ويرد المال بلا خلاف حق نفسه (نسخه)

معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لايجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لاتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة فى المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص (وصح امان المأذون) هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لانسلم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون فى القتال وهى ولاية * وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا فى الغنيمة على حسب مايراه الامام ويرضاه فبالامان تصرف فى حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزئه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح فى حق نفسه قصدا ثم فى حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان فى امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابى حنيفة لايصح لانه لاحق له فى الجهاد حتى يكون مسقطا (٥) عن نفسه وعند محمد والشافعى رحمهما الله يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربى قوله لاتخف ولك عهدالله او يقال فاسمع الكلام ذكره فى السير الكبير (واقراره) اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا (بالحدود والقصاص) اى بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر فى حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف ماليته التى هى حق المولى بطريق الضمن (والسرقة المستهلكة) اى صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه فى الاقرار على نفسه كالحر ولاضمان عليه لان القطع مع الضمان لايجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا (والقائمة) حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لافى حق نفسه وهو الكسب فيصح (وفى المحجور اختلاف) يعنى اذا اقرّ المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى يقطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف * قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت فى حق نفسه وهو القطع صح فى حق مولاه

(والمرض) وهو هيئة غير طبيعية فى بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة فى الفعل (وانه لاينافى اهلية) وجوب (الحكم و) اهلية (العبادة) لانه لاخلل فى الذمة و العقل و النطق (ولكنه لما كان سبب الموت وانه عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة)

تبعا * وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتاق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثانى للتهمة * وقال محمد رحمه الله تعالى لايقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل فى حق المولى لان مافى يده لمولاه ولاقطع فى مال المولى ﴿والمرض﴾ وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة ﴿وانه﴾ اى المرض ﴿لاينافى اهلية الحكم﴾ اى اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد ﴿والعبادة﴾ اى لاينافى اهلية العبادة لان المرض لايخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر مايتعلق بالعبادة ﴿ولكنه﴾ اى ولكن المرض ﴿لما كان سبب الموت﴾ بترادف الآلام ﴿وانه﴾ اى الموت ﴿عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة﴾ حتى يصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ﴿ولما كان﴾ الموت ﴿علة الخلافة﴾ اى خلافة الوارث او الغرماء فى المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين ﴿كان المرض من اسباب الحجر﴾ على المريض ﴿بقدر مايتعلق به صيانة الحق﴾ اى حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين ﴿اذا اتصل﴾ المرض ﴿بالموت مستندا الى اوله﴾ اى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة ﴿حتى لايؤثر المرض فيما لايتعلق به حق غريم او وارث﴾ كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية ﴿فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه﴾ اى الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعنى لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية

حتى يصلى المريض قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود (ولما كان) الموت (علة الخلافة) اى خلافة الورثة والغرماء فى المال (كان المرض من اسباب) تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب (الحجر بقدر مايتعلق به صيانة الحق) اما فى حق الغرماء ففى الكل واما الورثة ففى الثلثين وانما يثبت به الحجر (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اى اول المرض لان علته مرض مميت فقبل هذا الوصف لايثبت الحجر لعدم الالتئام بوصفه وعند الاتصال صار موصوفا بالاماتة من اوله لان الموت يتحقق بضعف القوى وترادف الآلام وكل جزء من المرض مضعف مؤلم (حتى لايؤثر المرض فيما لايتعلق به حق غريم او وارث) كالنكاح بمهر المثل لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية (فيصح فى الحال) اى حين الصدور (كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة) لاهلية الحكم والعبادة (ثم ينقض ان احتيج اليه) باتصال المرض بالموت

(وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم) بان اعتق المولى عبدا من ماله المستغرق بالدين (او وارث) بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت فحكمه حكم المدبر حتى كان عبدا فى سائر احكامه (بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ) هذا جواب سؤال وهو ان حق المرتهن تعلق بالمرهون كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال ثم حق المرتهن لا يمنع اعتاق الراهن لبقاء ملكه فكان الواجب ان لا يمنع حقهما ايضا لبقاء ملكه والجواب انما لم يمنع (لان حق المرتهن فى) ملك (اليد دون) ملك (الرقبة) والاعتاق يلاقى ملك الرقبة قصدا وزوال ملك اليد ضمنى فلا يبالى به (والحيض) دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن داء وصغر (والنفاس) وهو الدم الخارج عقيب الولد (وهما لا يعدمان الاهلية) لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة والعقل والتميز وقدرة البدن (لكن الطهارة للصلاة شرط وفى فوات الشرط فوات الاداء) اى فلا يتحقق اداؤهما معهما لفقد الشرط ويفوت الاداء بفوت الوجوب لان المقصود من الوجوب الاداء او القضاء ولا سبيل الى الاداء لما ذكر ولا الى القضاء لاشتماله على الحرج لتضاعفها فى مدتهما (وقد جعلت) جواب دخل وهو ان الطهارة عنهما كما شرطت لصحة الصلاة شرطت لصحة الصوم فهلا سقط الصوم ايضا والجواب انما جعلت (الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا) وهو قوله عليه السلام الحائض تدع

المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ فى الحال عملا بما هو الظاهر فى الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض (وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت) اى كالمدبر (كالاعتاق اذا وقع على حق غريم) بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين (او وارث) بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا العتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد به (بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن فى اليد) اى فى ملك اليد (دون الرقبة) هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم فى عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود فى اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه * والجواب ان يقال لا نسلم وجود ما ذكرنا فى اعتاق الراهن وذلك لان المانع فى اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق (والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية) لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم (لكن الطهارة للصلاة شرط وفى فوات الشرط فوات الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس) لان الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام (تدع الحائض الصوم والصلاة ايام أقرائها) فان قيل ينبغى ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما فى الصلاة قلنا وقوعه فى وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلاة فان وقوعهما فى وقت الصلاة من اللوازم * فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه فى وقت الصوم

(من)

الصوم والصلاة ايام اقرائها (بخلاف القياس) بدليل صحته من الجنب والمحدث (فلم يتعد الى القضاء مع انه لاحرج فى قضائه) لان صوم عشرة ايام فى احدعشر شهرا يسير (بخلاف الصلاة) لان اداء خمسين صلاة فى عشرين يوما مع احتياجها الى

اداءالوقتية عسير جدا (والموت) وهو عجز ليس فيه جهة القدرة بوجه (وانه ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف) لانه يعتمد القدرة والموت ينافيها (حتى بطلت الزكاة) عن الميت بحيث لا يجب اداؤها من التركة (و) كذا (سائر القرب عنه) لان الغرض منها الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقدفات بالموت (وانما يبقى عليه الاثم) لانه من احوال الآخرة والميت فيها كالاحياء (وماشرع عليه) من الاحكام (لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين) كما فى المرهون والمستأخر والمغصوب (يبقى ببقائه) اى بقاء تلك العين لان فعل العبد فى العين غير مقصود لان المقصود فى حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد فى العين بعد موت من كان فى يده لحصول المقصود (وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او مايؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب فذمة الميت اولى

من النوادر * قلنا الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يجب سقوط القضاء (فلم يتعد الى القضاء مع انه لاحرج فى قضائه) اى الصوم (بخلاف الصلاة) ففى قضائها حرج (والموت فانه ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) اى عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا فى حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لاالفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة عنده كما فى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ (وانما يبقى عليه المأثم لاغير) لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء فى تلك الاحكام واذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذى هو من باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها والثانى ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ماشرع له لحاجته والرابع ماشرع لحاجة لكن لايصلح لحاجة الميت والموت ينافى القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهى منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثانى اشار بقوله (وماشرع عليه) اى على الميت من الاحكام (لحاجة غيره) وهذا على نوعين الاول مايكون متعلقا بعين من الاعيان والثانى مايكون متعلقا بذمته (فان كان حقا متعلقا بالعين) كالمرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا فى غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضى بالمال والفعل تبع (يبقى ببقائه) اى بقاء ذلك العين بعد موت من كان العين فى يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه (وان كان) الامر المشروع عليه لحاجة غيره (دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال) اى الى الذمة على تأويل المذكور (او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة

فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ﴿ولهذا﴾ اى ولاجل ان ذمة العبد لا تحتمل الدين بنفسها ﴿قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح﴾ اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط فى احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به ﴿بخلاف العبد المحجور يقر بدين﴾ ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود فى العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذى اقر به فيكون فى حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله ﴿لان ذمته فى حقه كاملة﴾ لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا فى الجملة اذ يتصور أن يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب فى الحال ولما تصورت المطالبة فى الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به فى الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب فى الحال لان تأخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشئ وهذا المعنى معدوم فى الكفيل فيطالب به فى الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ (٧) لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به فى الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حى مفلس * قال بعض الشارحين ههنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة ونحوها يسقط بالموت * ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكاة وسائر القربات بالموت قبيل هذا ﴿وان كان حقا له﴾ اى المشروع حقا للميت ﴿يبقى له﴾ اى لاجله ﴿ما ينقضى به الحاجة ولذلك﴾ اى ولاجل بقاء ما تنقضى به حاجته بعد موته ﴿قدم تجهيزه﴾ لان حاجته الى

عن الميت المفلس لا يصح) لان الذمة لما خربت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار كأنه ساقط فى احكام الدنيا لفوات محله (بخلاف العبد المحجور يقر بدين) فانه اذا تكفل عنه رجل صح (لان ذمته فى حقه كاملة) لكونه حيا مكلفا وانما ضعفت لحق المولى فاحتياجها الى المؤكد وهو المال او الرقبة لضعفها فى حق المولى وما شرع عليه صلة كنفقة المحارم بطل بالموت لما عرف ان ضعف الذمة به فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلة الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (وان كان المشروع (حقا له) اى شرع لاجله (يبقى له ما ينقضى به الحاجة) لانها تنشأ عن العجز الذى هو دليل النقصان ولا عجز فوق الموت (ولذلك قدم تجهيزه) لان حاجته الى اللباس مقدمة فى حال الحياة على الدين فكذا بعد الممات

(٧) وفى نسخة ولو برأ (التجهيز)

(ثم ديونه) لان الدين من حوائجه ايضا اذهو حائل بينه وبين دينه (ثم وصاياه من ثلثه) اى ثلث الباقى بعدهما لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجة الى تدارك ماقصر (ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظراله) لان ماله اذا انتقل الى من يتصل به ويخلفه كان انظر له (فيصرف الى من يتصل به نسبا) اى قرابة (اوسببا) اى بالزوجية (اودينا بلا نسب ولاسبب) بان يوضع فى بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين (ولهذا) اى لما مر ان ملكه يبقى بعدموته لحاجته (بقيت الكتابة بعد موت المولى) لوجود الحاجة وهو احراز ثواب فك الرقبة (وبعد موت المكاتب عن وفاء) لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته وتعتق اولاده المولودون والمشترون حال كتابته ويعتق فى آخر اجزاء حياته (وقلنا تغسل المرأة زوجها) بعدالموت (فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة) فان النكاح فى حكم القائم للحاجة مالم تنقض العدة (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث لايغسلها زوجها (لانها مملوكة وقدبطلت اهلية المملوكة بالموت) لانها شرعت لقضاء حاجة المالك ولايقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعدالموت فلايبقى بعده الاترى انه لاعدة عليه ولو ضرب من الملك لروعى به وقال الشافعى يغسلها كما تغسله (ومالايصلح لحاجته كالقصاص لانه شرع عقوبة

التجهيز اقوى من قضاء الدين (ثم ديونه) قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم (ثم وصاياه من ثلثه) لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث (ثم وجب المواريث بطريق الخلافة عنه نظراله) لقوله عليه السلام (ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس) (فيصرف الى من يتصل به نسبا) اى قرابة (اوسببا) اى زوجية (اودينا بلانسب ولاسبب كعامة المسلمين فيوضع فى بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين (ولهذا) اى ولاجل ان الموت لاينافى الحاجة (بقيت الكتابة بعد موت المولى) وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهى بعد موته باقية (وبعد موت المكاتب عن وفاء) اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون مابقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال كتابته فيعتق فى آخر جزء من حياته ولايتأذى فى القبر بتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام (يؤذى الميت فى قبره مايؤذيه فى اهله) (وقلنا) هذا معطوف على قوله بقيت (تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة) لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهوالزوج محتاج الى الغسل (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث لايغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت) لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولايقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعدالموت فلا تبقى بعده الاترى انه لاعدة عليه بعدها وقال الشافعى رحمه الله تعالى يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة (لومت لغسلتك) جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك (ومالايصلح لحاجته) اى لحاجة الميت (كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثأر) وهو الضغن وتشفى الصدر ولابقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء (وقد وقعت الجناية على اوليائه) اى اولياء الميت من وجه (لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء) يعنى لايثبت للميت اولا ثم ينتقل

لدرك الثأر) وتشفى الصدر بعد انقضاء الحياة وعند ذلك انما يجب له ما يصلح لقضاء حوائجه ولا حاجة له في درك الثأر فلم يجب القصاص له (وقد وقعت

الجناية على اوليائه) من وجه (لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء والسبب انعقد للميت) لان المتلف حياته (فيصح عفو المجروح) باعتبار انعقاد السبب له (و) يصح (عفو الوارث قبل موت المجروح) باعتبار ثبوته لهم ابتداء ولو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال حياته (وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث) لما قلنا ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة لا الى الميت فكان القصاص حقهم من الابتداء الا ان يكون موروثا (واذا انقلب مالا) بعفو بعض الاولياء او بالصلح (صار) المال (موروثا) يعني يثبت للمقتول اولا ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصايا لان موجب القتل القصاص والاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لايصلح (المانع) لحاجته بعد انقضاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صلح لدفع حاجة الميت فاثبتناه له لعدم المانع

اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت (والسبب انعقد للميت) لان المتلف حياته فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع اوليائه وكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) (فيصح عفو المجروح) باعتبار ان السبب انعقد للمورث (وعفو الوارث قبل موت المجروح) لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث (وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى أن القصاص غير موروث) اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة *فان قلت على هذا ينبغي ان لايجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفا احدهم بطل * قلنا القصاص واحد لايحتمل التجزى فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لايضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه * وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لايملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث * ثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لايحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها (واذا انقلب) القصاص (مالا) بالصلح او بعفو البعض (صار موروثا) حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لايصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا

المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ﴿ ووجب القصاص للزوجين كما في الدية ﴾ لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم * وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روى ان رسول الله عليه السلام امر الضحاك بان يورث امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة ﴿ وله حكم الاحياء في احكام الآخرة ﴾ وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ﴿ ومكتسب ﴾ هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل ﴿ وهو ﴾ على ما ذكره المصنف ﴿ انواع ﴾ سبعة ﴿ الاول الجهل ﴾ وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان يجوّزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون) لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له ﴿ وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر ﴾ بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب

فوقها بالقرابة (كما في الدية) اي يظهر ارث احد الزوجين من دية الآخر لان الزوجية كما تصلح سببا للخلافة في المال تصلح سببا لدرك الثأر (وله حكم الاحياء في احكام الآخرة) وهي اربعة ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب للغير عليه منها وما يلقاه من ثواب وما يلقاه من عقاب لان القبر للميت بمنزلة الرحم للماء من حيث انه يوضع الماء في الرحم ليصير بعاقبته اهلا للاحكام وكذا الميت وضع في القبر لاحكام الآخرة (ومكتسب) عطف على سماوي وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل (وهو انواع الاول الجهل) وهو نقيض العلم وهو حق الاثر (وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة

كجهل الكافر) فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدلائل على وحدانيته تعالى والمعجزات على ارسال الرسل

(وجهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى) كجهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها لان الادلة كما دلت على الوحدانية دلت عليها (و) فى (احكام الآخرة) كجهلهم بالميزان و الصراط لان الدلائل ناطقة بها (وجهل الباغى) وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق على ظن انه على الحق و الامام على الباطل بتأويل فاسد لانه مخالف للدليل الواضح فى كون الامام العدل على الحق كالخلفاء الراشدين (حتى يضمن مال العادل اذا اتلفه) او نفسه اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان فاما اذا كان له منعة فقد خلا الوجوب عن الفائدة فلابد من العمل بتأويله الفاسد فقلنا بانه لايجب الضمان حينئذ كما لايؤاخذ اهل الحرب بعد الاسلام وهذه الاقسام دون جهل الكافر (وجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد) افتى به داود الاصفهانى ومن تابعه بحديث جابر قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وعند جمهورهم لايجوز للآثار المشهورة كقوله عليه السلام لمارية اعتقها ولدها ايما امة ولدت من سيدها فهى معتقة عن دبر منه (ونحوه) من استباحة متروك التسمية عمدا بالقياس على الناسى فانه مخالف لقوله عليه السلام ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (والثانى الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) بان لايكون مخالفا للكتاب والسنة كمن صلى

القتل فى الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة ﴿وجهل صاحب الهوى﴾ اى صاحب البدعة ﴿فى صفات الله تعالى﴾ كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار ﴿واحكام الآخرة﴾ مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لايكون عذرا فى الآخره لانه مخالف للادلة القطعية ﴿وجهل الباغى﴾ وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لايكون عذرا فى الآخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام العادل على الحق ﴿حتى يضمن مال العادل﴾ ونفسه ﴿اذا اتلفه﴾ اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لايؤاخذ بضمان ماأتلفه بعد التوبة كما لايؤاخذ اهل الحرب به بعد الاسلام ﴿وجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب﴾ كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى (ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) ﴿والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد﴾ فان داود الاصفهانى ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام (ايما امرأة ولدت من سيدها فهى معتقة عن دبر منه) ﴿ونحوه﴾ مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين على من انكر) ﴿والثانى الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح﴾ اى فى موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لايكون مخالفا للكتاب والسنة ﴿اوفى موضع الشبهة﴾ اى فى موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح ﴿وانه﴾ اى النوع الثانى بقسميه ﴿يصلح عذرا وشبهة﴾ دارئة للحد والكفارة ﴿كالمحتجم﴾ اى كجهل المحتجم ﴿اذا افطر على ظن انها﴾ اى الحجامة ﴿فطرته﴾ وظن انه على تقدير الاكل بعده لايلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن فى موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعى الحجامة تفطر الصوم

الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر به وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد لانه جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لايجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا وان قضى الظهر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز جاز المغرب لانه جهل في موضع الاجتهاد فان من العلماء من يقول بوجوب الترتيب فيصلح عذرا (او في) غير موضع الاجتهاد لكن في (موضع الشبهة وانه يصلح عذرا وشبهة كالمحتجم اذا افطر على ظن انها) اى الحجامة (فطرته) فانه جهل في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر فسقط الكفارة لهذه الشبهة (وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له) لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه لان الحال تشتبه على الولد باعتبار اتصال الاملاك بينهما (والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه يكون عذرا) في الشرائع حتى لايلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل في نفسه واما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ فمن جهل من بعد فمن قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر (ويلحق به جهل الشفيع) بان لايعلم ببيع دار له شفعة فيها فانه يكون عذرا ويثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها وفيه الزام طلب المواثبة وما فيه الزام يتوقف على علم من يلزمه (و) كذا

فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام (افطر الحاجم والمحجوم) او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشئ الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لايجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا (وكمن زنى) هذا مثال لموضع الشبهة اى لجهل من زنا (بجارية والده على ظن انها تحل له) فان الحد لايلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل لي لايسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة بينهما (والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر) الينا (وانه) اى جهله بالشرائع (يكون عذرا) حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغه الدعوة لايجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا (ويلحق به) اى بجهل من اسلم في دار الحرب (جهل الشفيع) في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة (وجهل الامة بالاعتاق) يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار (٩) وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار (او بالخيار) يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع (وجهل البكر بانكاح الولي) يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم

(٩) ان شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار العتاقة اه (عزمي زاده)

(جهل الامة) المنكوحة (بالاعتاق او بالخيار) اى خيار العتق فيجعل عذر الخفاء الدليل فى حقها لان المولى قد ينفرد بالاعتاق ولان اشتغالها بخدمة المولى شاغل لها عن تعلم

الشرع (و) كذا (جهل البكر) البالغة (بانكاح الولى) يجعل عذرا حتى يكون لها الخيار وان سكتت قبله (و) كذا (جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق) اى بالوكالة والاذن (وضده) اى بالعزل والحجر فيكون عذرا لان فيه ضرب الزام فلا يثبت بدون العلم اما فى الاطلاق فان من كان وكيلا بشراء شئ بعينه لا يتمكن من شرائه لنفسه ولا يتصرف مع من لا يقبل شهادته له والمأذون تتعلق الديون برقبته وكسبه فى الحال واما فى ضده فلأن التصرف يقع على الوكيل فيكون العين مضمونا عليه وكذا فى الحجر يكون العين مضمونا عليه بسبب ولايته عليه (والسكر) وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة اسبابه فيمنعه عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله (وهو ان كان من مباح كشرب الدواء) كالبنج

معدوم ﴿ وجهل الوكيل و المأذون بالاطلاق ﴾ اى يلحق جهلهما بجهل من اسلم فى دار الحرب يعنى اذا لم يعلما بالوكالة و الاذن و تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل و المولى ﴿ وضده ﴾ يعنى و جهلهما بالعزل و الحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر و العزل ينفذ تصرفهما على الموكل و المولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل و المولى قد يستبدان فى التصرف فلم يعلمه الوكيل و المأذون ﴿ و السكر ﴾ اى الثانى من العوارض المكتسبة السكر ﴿ و هو ان كان من مباح ﴾ يعنى ان حصل السكر من شرب شئ مباح ﴿ كشرب الدواء ﴾ مثل البنج و الافيون للتداوى ﴿ وشرب المكره ﴾ الخمر بالقتل او بقطع العضو ﴿ والمضطر ﴾ اى كشرب المضطر الخمر للعطش ﴿ فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق و العتاق و سائر التصرفات ﴾ يعنى لما كان السكر فى هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق و سائر التصرفات * اعلم ان فخر الاسلام و المصنف رحمهما الله تعالى وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا و ذكر قاضيخان فى شرحه للجامع ناقلا عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فأكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام ﴿ وان كان ﴾ السكر ﴿ من محظور ﴾ اى من شرب شئ حرام كالخمر و المطبوخ ادنى طبخة ونحوهما ﴿ فلا ينافى الخطاب ﴾ بالاجماع يدل عليه قوله تعالى (لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى) فهذا الخطاب ان كان فى حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له وان كان فى حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال مناف له لا تجوز ﴿ ويلزمه احكام الشرع ويصح عباراته فى الطلاق و العتاق و البيع و الشراء و الاقارير لا الردة ﴾ عطف على قوله فى الطلاق يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد و السكران غير معتقد لما يقوله ﴿ و الاقرار بالحدود الخالصة ﴾ يعنى لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد

اذا سكر به (وشرب المكره) بان اكره على شرب الخمر بالقتل فشرب بها فسكر منها (والمضطر) بان شرب منها ما يروى العطش فسكر به (فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات) لان هذه ليست مما يتلهى به فى الاصل والكلام فيما اذا شربه غير متلهٍ فصار السكر الحاصل بها من اقسام المرض (وجد)

(وان كان من محظور) كالسكر من شراب محرم ومما يحل بشرط ان لا يسكر منه فانه مما يتلهى به فيصير كالمحرم (فلا ينافي الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب وان كان حال الصحة فكذلك اذ لو كان منافيا الصار كأنه قيل اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا (و) لهذا (يلزمه احكام الشرع) كلها (وتصح عباراته) كلها (في الطلاق والبيع والعتاق والشراء والاقارير) كالصاحي (لا الردة) اي اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امرأته استحسانا وقال ابو يوسف تبين كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة تبتني على القصد والاعتقاد والسكران غير معتقد بدليل انه لا يذكره بعد الصحو (والاقرار بالحدود الخالصة) لله تعالى احتراز عن حد القذف كحد الزنا وشرب الخمر والسرقة لان الرجوع عن الاقرار بهذه يصح وقد قارنه دليله وهو السكر اذ السكران لا يثبت على ما يقول

وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او بالقصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب (والهزل) اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف رحمه الله تعالى (وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة * اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل * قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل (وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم) اي حكم ما هزل به (والرضى به ولا ينافي الرضى بالمباشرة) اي بمباشرة ما هزل به (واختيار المباشرة) لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه (فصار) الهزل في جميع التصرفات (بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا) من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضى بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده (وشرطه) اي شرط الهزل (ان يكون صريحا مشروطا باللسان) بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال (الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط

(والهزل وهو) لغة اللعب وشرعا (ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) كارادته تعطيل الكلام عن افادة الغرض المطلوب منه فان ارادة تعطيل اللفظ عن مفهومه ارادة ما لم يوضع له ولا ما صلح له استعارة وخرج المجاز فانه وان اريد به ما لم يوضع له

الا ان اللفظ صلح له استعارة (وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة) فيكون حقيقة ويكون مجازا والهزل لا يصلح حقيقة ولا مجازا (وانه ينافي اختيار الحكم والرضى به) حيث لم يرد مفهوم اللفظ حتى يفيد اثبات الحكم (ولا ينافي الرضى بالمباشرة واختيار المباشرة) لان الهازل يتكلم بما هزل به عن قصد ورضى فيثبت به ما يتعلق بمجرد المباشرة وان انعدم الرضى في حق الحكم (فصار بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا) وان الخيار يعدم الرضى والاختيار في حق الحكم ولا يعدمهما في حق مباشرة السبب لان القصد يوجد باختياره ورضاه الا ان الهزل في البيع يفيده والخيار لا (وشرطه) اي الهزل (ان يكون صريحا مشروطا باللسان) بان يذكرا باللسان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال (الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط) فانه يشترط لانه لو شرط لما حصل مقصودهما لان غرضهما منه ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة (والتلجئة) وهي العقد الذي يباشر الانسان لضرورة تعتبر به ويصير كالمدفوع اليه وهي اخص من الهزل لانها لا تكون الا عن ضرورة وصورتها ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد عليه ثم سمع في الظاهر (كالهزل) في حق الاحكام (لا ينافي الاهليه ووجوب) شيء من (الاحكام فان تواضعا

لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد (والتلجئة) وهي ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منهما لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والا ظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل (كالهزل) في ان كلا منهما ينافي الرضاء بالحكم (لا ينافي الاهلية) اي اهلية صحة العبارة (ووجوب الاحكام) ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام (ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) (فان تواضعا على الهزل باصل البيع) اي اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد (واتفقا على البناء) اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة (يفسد البيع) لانه غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضاء بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضاء موجود فيها (كالبيع بشرط الخيار ابدا) يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى (وان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد (فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء) عند البيع من البناء على المواضعة المتقدمة والاعراض عنها (واختلفا في البناء والاعراض) اي قال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد (فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى) لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله (خلافا لهما) اي لصاحبيه (فجعل) ابو حنيفة رحمه الله تعالى (صحة الايجاب اولى) لما ذكرنا ان الصحة هي الاصل (وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة الا ان يوجد ما يناقضها) لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قالا بسبق الهزل* قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى

(على)

وان كان ذلك) اى الهزل (فى القدر) بان اتفقا على الجد فى العقد بالف درهم لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احدهما هزل (فان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة (كان الثمن الفين) لبطلان الهزل (وان اتفقا على انه لم يحضرهما

شئ او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده)

على ان الاصل فى العقد الجد شرعا وعقلا ﴿وان كان ذلك﴾ اى المواضعة ﴿فى القدر﴾ اى قدر البدل هذا هو القسم الثانى من المواضعة * صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع فى الظاهر بالفين ويكون الثمن فى الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام ﴿فان اتفقا﴾ فى صورة المواضعة فى القدر ﴿على الاعراض (٧) كان الثمن الفين﴾ لبطلان الهزل ﴿وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ﴾ من البناء والاعراض ﴿او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل﴾ وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما ﴿وان اتفقا على البناء على المواضعة﴾ السابقة ﴿فالثمن الفان عنده﴾ اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى اصح الروايتين عنه * له انا لو عملنا بموافقتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا لفسد العقد لان الالف الذى هو غير داخل فى العقد يكون قبوله شرطا فى البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد فى اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد * ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذى هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح وقولهما رواية عنه ﴿وان كان ذلك﴾ اى الهزل واقعا ﴿فى الجنس﴾ اى جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع مائة درهم ﴿فالبيع جائز على كل حال﴾ اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن * وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا فى اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبرا المواضعة فى الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والتسمية فى الثانى وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمه بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود فى الالفين واشتراط قبول الالف الآخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين

اى عند ابى حنيفة حتى يجب الفان لما ذكر ان عنده يجب العمل بظاهر العقد وهو ناسخ للمواضعة السابقة (وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل) لانها سابقة والسبق من اسباب الترجيح (وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده) لانهما جدا فى العقد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف (وان كان ذلك) اى الهزل (فى الجنس) بان تواضعا على الف دينار على ان يكون الثمن دراهم او العكس (فالبيع جائز على كل حال) ويجب المسمى بالاتفاق سواء اتفقا على البناء او الاعراض او انهما لم يحضرهما شئ

او اختلفا والفرق لهما ان اعتبار المواضعة فى الجنس يستلزم خلو العقد عن الثمن لانه حينئذ لا يكون المذكور ثمنا وما هو ثمن غير مذكور بخلافه فى القدر فانه مذكور (٧) عن المواضعة المتقدمة (نسخه)

(وان كان) الهزل (فى الذى لامال فيه كالطلاق والعتاق) وصورته ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يطلقها او يعتقه علانية ولايكون واقعا (واليمين) بان تواضع معهما بان يعلق الطلاق والعتاق بامر او يحلف بالله بان يفعل كذا ويكون فى ذلك هازلا (فذلك) كله (صحيح والهزل باطل بالحديث) وهو ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين والعتاق فى بعض الروايات ولانه مختار للسبب دون حكمه وحكم هذه لا يحتمل الرد فيقع (وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله فالعقد لازم والهزل باطل) لما ذكر (وان هزلا بالقدر فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف) لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل شرط فاسد والنكاح لايفسد بالشروط الفاسدة (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالنكاح جائز بالف) لان المهر تابع ولذا ينعقد بدونه فلو اوجبنا الفين كما فى البيع لصار المقصود من صحة التسمية المهر فيصير التبع مقصودا رواه محمد(وقيل بالفين) لان التسمية فى الصحة مثل ابتداء البيع وهو ما اذا تواضعا (المهر) على البيع بالف وعقدا على الفين واتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فان اباحنيفة جعل العمل بصحة الايجاب اولى منه بصحة المواضعة فكذا هذا رواه ابو يوسف وهذا اصح (وان كان ذلك فى الجنس) بان تواضعا

على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لايفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل فى جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن فى البيع وهو لايصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد فى الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ماسمياه من الدنانير ﴿وان كان﴾ اى الهزل ﴿ فى الذى لامال فيه كالطلاق والعتاق واليمين﴾ والعفو عن القصاص والنذر ﴿فذلك صحيح والهزل باطل﴾ يعنى لو دخل الهزل فى هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا ﴿بالحديث﴾ وهو قوله عليه السلام (ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفى هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفى البواقى وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل فى الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك فى النكاح والعتاق وفى اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه فى العلانية ويكون ذلك هزلا ﴿وان كان المال فيه﴾ اى فيما لا يحتمل الفسخ ﴿ تبعا ﴾ لامقصودا بالذات ﴿كالنكاح فان هزلا باصله ﴾ اى باصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح ﴿ فالعقد لازم والهزل باطل ﴾ سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شئ او اختلفا ﴿ وان هزلا بالقدر ﴾ اى قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر فى الواقع الفا ﴿فان اتفقا على الاعراض﴾ عن المواضعة وعقدا النكاح بالفين على سبيل الجد ﴿فالمهر الفان﴾ بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل﴿وان اتفقا على البناء ﴾ اى على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة ﴿فالمهر الف ﴾ بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابى حنيفة بين البيع والنكاح فى هذه الصورة حيث عمل بالجد فى البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذى هزلا به وجعل

على الدنانير على ان المهر فى الحقيقة دراهم (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ماسميا او ان اتفقا على البناء) وجب مهر المثل بالاجماع لصحته بلا تسمية بخلاف البيع (او اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل) على رواية محمد بناء على مامر ان المهر تابع فلا يجعل مقصودا بالصحة وعلى رواية ابى يوسف يجب المسمى وبطلت المواضعة وعندهما يجب مهر المثل (وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد) انما كان مقصودا لانه لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرطاه فيه علم انه مقصود (فان هزلا باصله) بان طلق امرأته على مال او خالعها هازلا او اعتق عبده على مال هازلا او صالح عن دم العمد هازلا وتواضعا على الهزل (واتفقا على البناء فالطلاق) والعتاق (واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لايؤثر فى الخلع اصلا عندهما) كخيار الشرط والخلع لايحتمله فلا يحتمل الهزل (ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف) او السكوت (وعنده لايقع الطلاق) بل يتعلق باختيارها لانه اعتبر كخيار الشرط وفيما اذا خالعت على انها بالخيار لايقع الا ان تشاء فيقع ويجب المال فكذا هنا (وان اعرضا) عن المواضعة بعدما هزلا باصل الخلع والبدل (وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا) اما عندهما فلان الهزل لايمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلأن المواضعة

المهر فالان الشرط الفاسد يؤثر فى البيع ويوجب فساده ولا يؤثر فى النكاح لا فى اصل العقد ولا فى الصداق (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالنكاح جائز بالف) عند ابى حنيفة فى رواية محمد عنه (وقيل بالفين) يعنى فى رواية ابى يوسف عنه المهر الفان فى هذين الوجهين * وجه الرواية الاولى ان المهر فى النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على الهزل لانه حينئذ يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه * ووجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع (وان كان ذلك فى الجنس) اى الهزل فى جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر فى الحقيقة دراهم (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ماسميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل) اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لايجب بالهزل وماتواضعا كونه مهرا لم يذكراه فى العقد فلا يجب بدون التسمية فكأنه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لاصحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما فى الصورتين الاخيرتين ففى رواية محمد عن ابى حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابى يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما فى البيع (وان كان المال فيه) اى فيما وقع فيه الهزل (مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد) وانما كان المال مقصودا فى هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية (فان هزلا باصله) بان اتفق الزوجان على انهما يخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه (واتفقا) بعد العقد (على البناء) اى على انهما بنيا العقد على المواضعة (فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لايؤثر فى الخلع اصلا عندهما) لان الخلع لايحتمل خيار الشرط حتى

قد بطلت باعراضهما (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) اماعنده فلأنه جعل الهزل مؤثرا فى اصل الطلاق فى الخلع ولكنه عندالاختلاف جعل القول لمدعى الاعراض فى جميع الصور واما عندهما فالخلع جائز والاختلاف غير مفيد (وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا) اماعندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد (وان كان) ذلك (فى القدر) بان سميا الفين وقد تواضعا على الف (فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم) كله لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن (وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها) جميع المسمى لان الطلاق يتعلق بما عقله به الزوج وقد عقله بالفين فيتعلق بهما وان هزلا باحدهما وان تعلق بالكل والمرأة لم تقبل بعضه جدا لكونهما هازلين فى الالف فلا يقع الطلاق بقبول البعض (وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله) لما مر (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وقع الطلاق ووجب المال) كله اماعنده فلحمله على الجد وجعل الجد اولى من المواضعة واماعندهما فلأن الهزل لا يؤثر فى الخلع على اصلهما (وان كان) ذلك (فى الجنس) بان ذكر الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) سواء اتفقا على الاعراض او البناء او انه لم يحضرهما شئ او اختلفا لما ذكر (٧) او بالسكوت (نسخه) انه لا يؤثر فى الخلع فيقع ويلزم المال تبعا (وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف

لو شرطا فى الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط (ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف (٧) وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى الجامع الصغير فى خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه فى الخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد فى البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس فى معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات (وان اعرضا) اى الزوجان فى الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا (وقع الطلاق ووجب المال) عليها (اتفاقا) اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلأن الهزل باطل باتفاقهما على الاعراض (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) عند ابى حنيفة رحمه الله لانه يجعل الهزل مؤثرا فى اصل الطلاق وفى الخلع من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدّعى الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غير مفيد (وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا) اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد (وان كان) الهزل (فى القدر) بان سميا الفين والبدل فى الواقع الف (فان اتفقا) بعد المخالفة (على البناء) اى على بنائهما على المواضعة (فعندهما الطلاق واقع والمال لازم) لما مر من ان الهزل لا يؤثر فى الخلع عندهما وان كان مؤثرا فى المال لكن المال تابع للخلع وثابت فى ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه * فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه

الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) وقد مر وجه كل وهذا يتأدى فى العتق على مال والصلح عن دم العمد (وان كان ذلك) الهزل (فى الاقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع

والاجارة (او بما لا يحتمله) كالطلاق والعتاق بان تواضعا على انهما يقران فى الملأ بالبيع والاجارة او بالطلاق والعتاق ولكن لا يكون كذلك (فالهزل يبطله) اى الاقرار لان صحة الاقرار تبتنى على ثبوت المخبر به والهزل يدل على عدمه لما عرف من تعريف الهزل والاقرار لكونه مترددا بين الصدق والكذب يحتمل ذلك فلا يصير ملزما (والهزل فى الردة) كقوله والعياذ بالله للصنم اله (كفر) وقائله كافر وان كان هازلا فيه (لا بما هزل به) وهو الالوهية للصنم لعدم اعتقاده ذلك (لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين) فان الهازل جار فى نفس الهزل راض به والكافر اذا اسلم بالهزل لا يحكم بايمانه (والسفه وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع) والعقل مع قيام العقل (وان كان اصله مشروعا وهو الاسراف والتبذير) لان اصله البيع والاحسان مشروع الا ان الاسراف وهو المجاوزة عن الحد حرام كالاسراف فى الطعام (وذلك) اى السفه (لا يوجب خللا فى الاهلية) لانه لا يخل بالقدرة ظاهر السلامة

وان لم يؤثر فى اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ماتواضعا عليه لا المسمى * اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه فى حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثانى بان المال فى النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه فى حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر (وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها) ومالم تقبل جميع المذكور فى العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق (وان اتفقا (٧) على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال) اى المسمى فى العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا فى المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ماتقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعى الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه (وان كان) اى الهزل (فى الجنس) بان تواضعا على ان يذكرا فى العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم (يجب المسمى عندهما لكل حال) اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل فى الخلع عندهما فكذا فى المال (وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى) لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض (وان اتفقا على البناء توقف الطلاق) على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى فى العقد (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى) وهو الدنانير (ووقع الطلاق) لرجحان الجد (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) لكونه هو الاصل (وان كان ذلك) اى الهزل (فى الاقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع فى الحقيقة (او بما لا يحتمله) كالنكاح والطلاق (فالهزل يبطله) لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه

(٧) قوله وان اتفقا على الاعراض الى قوله كله غير موجود فى اكثر النسخ اه (مصححه)

بدنه وباطنا لبقاء نور عقله بكماله (ولا يمنع شيئا من احكام الشرع) لبقاء اهليتها ولا يوضع عنه الخطاب لانه يعتمد الاهلية وهي باقية (ويمنع ماله عنه في اول ما يبلغ اجماعا بالنص) وهو ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموالهم اضافها الى الاولياء لتصرفهم فيها (وانه لا يوجب

الحجر اصلا عند ابي حنيفة) لانه حر لا نقصان في عقله فيعتبر بالرشد اذ في سلب ولايته اهدار آدميته وهو اشد ضررا من التبذير (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لانه مبذر في ماله يحجر عليه نظرا له كالصبي (والسفر وهو) لغة قطع المسافة وشريعة (الخروج المديد وادناه ثلثة ايام) ولياليها بسير الابل ومشي الاقدام لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها (وانه لا ينافي الاهلية والاحكام) لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالهما (لكنه) في الشرع (من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا) سواء كان موجبا للمشقة او لا (لكونه من اسباب المشقة) فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة (بخلاف المرض) حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه (فانه متنوع) الى ما يضره به (ولهذا) الصوم والى ما لا يضره فلذلك تعلق الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة واذا كان السفر بنفسه سببا للرخص (فيؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة) اي مشقة لا يمكن دفعها لانه ليس بلازم بل امر اختياري واذا كان السبب غير

اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا (والهزل في الردة كفر) لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر (لا بما هزل به) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به (لكن بعين الهزل) يعني لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها (لكونه استخفافا بالدين ❊ والسفه) يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف رحمه الله بقوله (وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا) كالربا وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه (وهو) اي ذلك العمل (السرف) وهو تجاوز الحد (والتبذير) وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح (وذلك لا يوجب خللا في الاهلية) اي اهلية الخطاب (ولا يمنع شيئا من احكام الشرع) من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها (ويمنع ماله) اي مال السفيه (عنه) والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه (في اول ما يبلغ اجماعا) يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده (بالنص) وهو قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما) اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه

لازم يكون بالضرر الناشي منه كذلك (قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر) لتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك لانه

يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار (ولو افطر) في الصورتين مع انه لم يحل له (كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة ولو افطر) المقيم (ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة) لتقررها عليه بالافطار (بخلاف ما اذا مرض) بعد الفطر مرضا مبيحا له حيث يسقط لانه سماوي فاذا وجد في آخر النهار يزيل استحقاق الصوم وزوال الاستحقاق لا يتجزأ فيصير زائلا من اوله كالحيض (واحكام السفر) اي الرخص التي يتعلق به (تثبت بنفس الخروج) من عمران المصر (بالسنة) وهو ماروي انه عليه السلا لما خرج الى السفر رخص للمسافرين وقال علي لو جاوزنا هذا الحضر لقصرنا (وان لم يتم السفر علة بعد) اي وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمامها لكن ترك بالسنة (تحقيقا للرخصة) في حق الجميع اذ لو توقف الترخص بها على تمام ثلاثة ايام لتعطلت الرخصة فيمن مقصده الثلاث (والخطأ) وهو وقوع الشيء على خلاف ما اريد (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد) وهو المعنى بقولنا ان المجتهد اذا اخطأ لا يعاتب (ويصير شبهة في العقوبت حتى لا يأثم الخاطئ

ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بالرشد (٦) فلا يجوز قبله (وانه لا يوجب الحجر اصلا) يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة (عند ابي حنيفة رحمه الله) لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال (والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام) المراد من الخروج الخروج من موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته (وانه لا ينافي الاهلية والاحكام) لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية (لكنه) اي السفر (من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا) يعني سواء كان موجبا للمشقة اولا (لكونه من اسباب المشقة) فاعتبر نفس السفر سببا للترخص واقيم مقام المشقة (بخلاف المرض) حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه (فانه متنوع) الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة ما يضر به الصوم (فيؤثر في قصر ذوات الاربع) بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا (وفي تأخير) وجوب (الصوم) الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه (لكنه) اي لكن السفر (لما كان من الامور المختارة) اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه (ولم يكن موجبا ضرورة لازمة) يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر (قيل) جواب لما (انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر) لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم (بخلاف المريض) فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زائدة على المرض ثم اراد أن يفطر له ذلك

(٦) بايناس الرشد (نسخه)

وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ﴿ ولو افطر ﴾ المسافر في الصورتين المذكورتين وهمانية الصوم في السفر وسفره بعد أن نوى الصوم ﴿ كان قيام السفر المبيح ﴾ للافطار ﴿ شبهة فلا تجب الكفارة ولو افطر ﴾ المقيم الذي نوى الصوم ﴿ ثم سافر ﴾ بعد الافطار ﴿ لاتسقط عنه الكفارة ﴾ لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار ﴿ بخلاف ما اذا مرض ﴾ بعد أن افطر مرضا مبيحا للافطار تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض ﴿ واحكام السفر ﴾ اى الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر ﴿ تثبت بنفس الخروج ﴾ من عمران المصر ﴿ بالسنة ﴾ المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر ﴿ وان لم يتم السفر علة بعد ﴾ يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة ﴿ تحقيقا للرخصة ﴾ في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض ﴿ والخطأ ﴾ اى السادس من العوارض المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد ﴿ وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ﴾ لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا ﴿ ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد ﴾ كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا ﴿ وقصاص ﴾ كما اذا رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ﴿ ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان ﴾ اذا اتلف مال انسان خطأ بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فقتله وكان شاة لانسان ﴿ ووجبت به ﴾ اى بالخطأ ﴿ الدية ﴾ لانها من حقوق العباد وبدل لمحل لا لجزاء الفعل ﴿ وصح طلاقه ﴾ اى طلاق الخاطئ

ولا يؤاخذ بحد وقصاص) لانه جزاء كامل على ارتكاب القتل المحرم فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به (ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد وجوبه عصمة المحل وكذا لو اتلفا عينا لآخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل ضمان كامل كالقصاص (ووجبت به الدية) لانها بدل لمحل لا لجزاء الفعل (وصح طلاقه) بان اراد ان يسبح مثلا فجرى على لسانه انت طالق وعند الشافعي لا لانتفاء القصد قلنا القصد مبطن فلا يتعلق الحكم به بل يتعلق بسبب ظاهر وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ دفعا للحرج

(ويجب ان ينعقد بيعه) اى اذا جرى البيع على لسانه خطأ بلا قصد (اذا صدقه) عليه (خصمه ويكون بيعه كبيع المكره) لوجود الاختيار وضعا لانه وضع البلوغ مقامه ولعدم الرضا منه فيصير كالمكره (والاكراه) وهو حمل الغير على امر لا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه (وهو) على ثلثة اقسام (اما ان يعدم الرضى ويفسد الاختيار) الاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل فى قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر والصحيح منه ان يكون الفاعل فى قصده مستبدا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار آخر (وهو الملجئ) وهو الاكراه بالقتل او بقطع العضو (او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) وهو الذى لا يلجئ لعدم الاضطرار الى مباشرته لتمكنه من الصبر على تهدد كالاكراه بالحبس (اولا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) ضرورة (وهو ان يهتم) اى يغتم (بحبس ابيه اوابنه) او ماجرى مجراه (والاكراه بجملته) اى باقسامه (لا ينافى الخطاب) لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب (والاهلية) لان الخطاب مشروط بها وانما كان مبتلى (لانه) اى المكره عليه (متردد بين فرض) كمن اكره على اكل ميتة بالقتل فانه لا يحل له الامتناع كما هو موجب الفرض (وحظر) كالاكراه على قتل مسلم بالقتل فانه يحرم عليه لان قتل المسلم لا يحل لضرورة (واباحة) كالاكراه على الافطار فى رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر (ورخصة) كالاكراه على اجراء كلمة الكفر

كما اذا اراد أن يقول اقعدى فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يصح طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطئ عالم بكلامه غير أنه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام (رفع عن امتى الخطأ والنسيان) حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة (ويجب ان ينعقد بيعه) اى بيع الخاطئ كما اذا اراد أن يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت (اذا صدقه خصمه) اى قال صدور الايجاب منك كان خطأ (ويكون بيعه كبيع المكره) يعنى ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختيارى لا طبيعى كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه (والاكراه) وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد (وهو) اى الاكراه على ثلثة اقسام (امان يعدم الرضى) اى رضى المكره (ويفسد الاختيار وهو الملجئ) اى الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل (او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) هذا هو القسم الثانى مثل الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذى لا يخاف به على نفسه التلف (اولا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم) اى يغتم المكره (بحبس ابيه اوابنه) اوزوجته او اخته وهو القسم الثالث (والاكراه بجملته) اى بجميع اقسامه (لا ينافى الخطاب والاهلية) اى كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان مابه الاهلية من العقل والبلوغ متحققة معه عند كونه مكرها (وانه) اى المكره عليه (متردد بين فرض) كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى (الا ما اضطررتم اليه) ولو امتنع عنه القى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع (وحظر) كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه (واباحة) كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر (ورخصة) كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا * واعلم انه لا حاجة الى ذكر

(٥) لانه (نسخه)

بالقتل فانه يرخص له الاقدام عندالطمانينة على الايمان (ولا ينافى الاختيار) اذ لوسقط الاختيار لبطل
الاكراه الاترى انه حمل على ان يختار ما اتلف نفسه بالامتناع او الاقدام
لصيانتها واذالم ينافه (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد (اختيار صحيح) وهو اختيار المكره (وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن) لان الفاسد معدوم فى مقابلته (والا) اى وان لم يكن (بقى منسوبا الى الاختيار الفاسد) ولذا يصير المكره آلة المكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمله لايصح نسبة الحكم الى المكره فبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وانقسمت تصرفات المكره الى هذين (ففى الاقوال لا يصح ان يكون) المتكلم (آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لايصح فاقتصر عليه فان كان) القول (مما لاينفسخ ولا يتوقف على الرضى لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه) من العتاق والنكاح لان ذلك لايبطل بالهزل

الاباحة لدخولها فى الفرض اوالرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم فى الصبر على الامتناع عنه فهى الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته آثما فى الصبر فهى الفرض وافطار الصائم بالاكراه لايخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد فى الاكراه مايتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه فى الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لايترتب على شئ منهما ثواب ولاعقاب اعلم ان ماقلنامن الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثررأى المكره ان الحامل يوقع مايوعده به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء (ولا ينافى الاختيار) اى الاكراه اختيار المكره يعنى لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على مالايكون باختياره لايتصور فان الشيخ لايكره على ان يكون شابا (فاذا عارضه) اى اختيار المكره (اختيار صحيح)وهو اختيار المكره (وجب ترجيح) الاختيار (الصحيح على) الاختيار (الفاسد)وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه (ان امكن) اى امكن نسبة الفعل الى المكره كما فى الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه (والا) اى وان لم يمكن كالاكراه على الوطأ او الاكل (بقى منسوبا الى الاختيار الفاسد) وجعل المكره مؤاخذا بفعله (ففى الاقوال)هذا تفريع على الاصل المذكور يعنى فى مثل الطلاق والعتاق ونحوهما (لايصلح)المكره (ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لايصلح فاقتصر عليه) اى حكم الفعل على المكره (فان كان)القول (مما لاينفسخ ولا يتوقف على الرضى لم يبطل بالكره)وينفذ على المكره (كالطلاق ونحوه)مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفئ والاسلام فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضى بدليل انها لاتبطل بالهزل فلاتبطل بالكره (وان كان

وهو ينافى الاختيار والرضى بالحكم فلأن لايبطل بما لاينافى الاختيار اولى (وان كان قوله اى حكم الفعل على المكره يريد بالفعل مايعم القول اه (عزمى زاده)

(يحتمله)

يحتمله) اى القول الفسخ (ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر) كالذى لايحتمل الفسخ (الا انه يفسد لعدم الرضى) يعنى ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة (ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه) اى عدم ثبوت المخبر به لانه تكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به * فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذى هو اكبر سنا منه هذا ابنى يعتق عند ابى حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغى ان يعتق العبد اذا اقرّ بعتقه بالاكراه * قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لايحتمل كلامه ان يكون مجازا فى شئ لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لابالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه (والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره) يعنى مثل الاقوال فى ان الفاعل لايصلح ان يكون آلة لغيره (كالاكل والوطأ) فان الانسان فى الاكل والوطأ لايتصور ان يكون آلة لغيره (فيقتصر الفعل على المكره) ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل فى الاكراه على الاكل يفسد صومه ان كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق (لان الاكل بفم غيره لايتصور) واما فى نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه * ذكر فى الخلاصة وشرح الطحاوى انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما فى الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لايجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطأ حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفى المحيط لو اكر انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعا لايجب على المكره شئ لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جائعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه

يحتمله) اى الفسخ (ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه) من الاجارة فانه (يقتصر على المباشر) ايضا (الا انه يفسد) اى ينعقد فاسدا لان الاكراه لايمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره عن اهله فى محله ولكن يمنع نفاذه (لعدم الرضى) الذى هو شرط النفاذ حتى لو اجازه بعد زوال الاكراه صح (ولا تصح الاقارير كلها) سواء كانت مما لايحتمل الفسخ او مما يحتمله (لان صحتها) اى الاقارير (تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه) اى عدم قيامه (والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطأ فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لايتصور) وكذا الوطأ بآلة غيره

لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منسوبا الى المكره فصار كأن المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لايضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه (والثاني) اي القسم الثاني من الافعال (مايصلح) المكره فيه ان يكون (آلة لغيره كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله (فيجب القصـاص على المكره دون المكره) ان كان القتل عمدا بالسيف (وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) ان كان خطـأ ووجت الكفارة ايضـا على المكره (والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلهـا رخصة كالزنا بالمرأة) وفيه فساد الفراش(٥) وضياع النسل(٦) لان ولد الزنا هالك حكمـا اذ لا يجب على الام نفقته لانهـا عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل * فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا * قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب (٧) النفقه عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صـاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسـه عادة فيفضي الى اهلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لهـا في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنهـا لاينقطع ولهذا سـقط الاثم والحد عنهـا (وقتل المسلم) فان حرمته لاتنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سـواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه

القتل عمدا لان المكره ملجئ والالجاء يجعل الملجأ آلة لان الانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل فسد اختياره واذا فسـد التحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف في يد المكره فينسب الفعل اليه (وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) والكفارة عليه ان كان خطأ بان اكره على رمي ظبي فاصاب انسـانا (والحرمات انواع) هذا بيان اثر الكره في الحرمات (حرمة لاتنكشف) اي لاتسقط (ولاتدخلها رخصه كالزنا بالمرأة) لان ولد الزنا هالك حكما (وقتل المسـلم) لان دليـل الرخصة خوف التلف والمكره اي القـاتل والمكر عليـه اي المقصود قتـله في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سـواء فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض

(٥) ان كانت المرأة منكوحة الغير (٦) ان لم تكن المرأة منكوحة الغير (عزمي زاده)
(٧) فتجب (نسخه) (للتعارض)

(وحرمة تحتمل السقوط اصلا كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير فان الاكراه يوجب اباحتها لان حرمتها لم
يثبت بالنص الا عند الاختيار والاصل ان ما يباح تناوله حالة المخمصة يباح بالاكراه
اذا كان ملجئا لوجود الضرورة فيهما ومالا فلا هذا اذا تم الاكراه واما اذا قصر فلم يحل له لعدم الضرورة (وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر) على اللسان والقلب مطمئن بالايمان لان اجراءها حرام لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب الى الابد الا انه رخص فيه بالنص (وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير) فانه حرام وحرمته تحتمل السقوط باذن صاحبه بالتصرف واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له لان حرمة النفس فوق حرمة المال فيجعل المال وقاية للنفس (ولهذا) اى لكون الحرمة قائمة (اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا) لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز الدين واقامة حق الشرع

م م
م

للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم (وحرمة تحتمل السقوط اصلا) يعني ترتفع الحرمة بالكلية وتصير حلال الاستعمال بالاكراه (كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء (وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر) فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة (وحرمة تحتمل السقوط في الجملة) لانها تسقط باذن صاحبه (٣) بالتصرف فيه (لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير) فانه حرام قال الله تعالى (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز أن يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته (ولهذا لو صبر في هذين القسمين) وهما الثالث والرابع (حتى قتل صار شهيدا) لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة حق الشرع

م م
م

(٣) الضمير لمال الغير المذكور في المتن آتيا

قد تم طبع هذا الكتاب المستطاب * مع ما فى هامشه بتوفيق الله الملك الوهاب * بالسعى والاهتمام فى ترتيبه وتصحيحه * والاجتناب عن تحريفه وتصحيفه * على الطاقة البشرية * فى يمن عصر حضرة سلطاننا الاعظم * والخاقان المعظم الافخم * مالك رقاب جميع الامم * خليفة الله تعالى فى العالم * الا وهو السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان الغازى ﴿عبد الحميد﴾ خان * ايد الله تعالى سلطنته ما تعاقب الازمان * وما كان النجم والشجر يسجدان * بحرمة النبي الامى خير الانام * عليه الصلاة والتحية والسلام * وكان ذلك فى المطبعة العثمانية * فى دار السلطنة السنية * صانها الله تعالى عن الآفات والبلية * لسبع ليال بقين من شهر ربيع الاول لسنة ثمان وثلثمائة والف * من هجرة من له العز والشرف * الحمد لله ولى التوفيق والاتمام * والصلاة على سيدنا محمد اسعد الانبياء وافضل الانام * وعلى آله وأصحابه الكرام ذوى الاحترام * عليهم رضوان الله الملك المنان العلام

نور عثمانيه امام اولى
ريزه‌لى حافظ احمد
افندى المصحح

بايزيد جامع شريفى درسعام مجيزلرندن
استانبولى السيد حافظ محمد
اسعد افندى رئيس المصححين
فى المطبعة العثمانية

﴿طبعت فى المطبعة النفيسة العثمانية * لا زال شرفها الى يوم القيامة﴾

١٣٠٨

فهرس شرح المنار فى الاصول لابن الملك

شرح منار الأنوار فى اصول الفقه للمولى عبد اللطيف الشهير بابن
الملك وبهامشه شرح الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن ابى بكر
المعروف بابن العينى وهو شرح ممزوج وجيز ومؤلف المنار
هو الامام ابو البركات عبد الله بن احمد المعروف
بحافظ الدين النسفى الحنفى صاحب الكنز
فى الفروع المتوفى سنة عشرة وسبعمائة
نفعنا الله تعالى بعلمه
آمين

﴿ طبع فى المطبعة النفيسة العثمانية * لازال شرفها الى يوم القيامة ﴾

١٣٠٨